

مجلة كلية العلوم الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعية - محكمة تصدر سنوياً

العدد الرابع عشر

1427 من ميلاد الرسول ﷺ 1997 أفرنجي

إدارة التحرير: اللجنة الإسلامية للإشراف على المطبعات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ
وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا
وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ ^{بَارِعًا}
إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ^{مُؤْتَمِرًا ١٢}

اللَّهُ الْعَظِيمُ
صَلَوَاتُ



مَجَلَّةُ كَلِيَّةِ الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مَجَلَّةُ إِسْلَامِيَّةٌ - ثَقَافِيَّةٌ - جَامِعَةٌ - مُحْكَمَةٌ تُصَدِّقُ سَنَوِيًّا

الْعَدَدُ الرَّابِعُ عَشَرَ

1427 من ميلاد الرسول ﷺ 1997 أفريقي

مُصَدَّرٌ عَنْ كَلِيَّةِ الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
لِلْجَاهِزِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ الْبَيْتَةِ الشَّيْخِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْبَهْجِيَّةِ عَالِيَةِ



نَحْنُ لَسْنَا مُجْبَرِينَ وَلَسْنَا مُلْزَمِينَ
بِأَنْ نَتَخَلَّى عَنْ شُرَائِنَا ...
عَنْ عَقِيدَتِنَا ... عَنْ تَقْوِيمِنَا .

من خطايا الناس المسامحة
« جمهورية البعثية »



العَدَدُ الرَّابِعُ عَشَرَ

1427 من ميلاد الرسول ﷺ 1997 أفريجي

ہیبت الخدیو

الأساذ: المختار أحمد ديرة
 الدكتور: مسعود عبد الله الوازني
 الدكتور: محمد فخر الدين الزياوي
 الدكتور: عبد الحميد عبد الله الهرامة
 الدكتور: عبد السلام عبد الله الجفري

الذكر، محمد أحمد الشريف
الذكر، عبد الرحمن عطية
الذكر، أمين توفيق الطيبي
الذكر، محمد ياسين عريبي
الذكر، عبد الحكيم الأربد
الذكر، إبراهيم عبد الله وفيدة
الأستاذ، الطيب النعاس
الأستاذ، السائح جوسن



المراسلات: الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس
 كلية الدعوة الإسلامية - ص. ب. 71771 - بريد مصر: 4800059 - هاتف: 4800167
 لمن النسخة: دكتور لمسي واحد أو ما يعادله

الْمَقَالَاتُ وَالدراساتُ الْوَارِدَةُ فِي الْمَجَلَّةِ
تُعَبِّرُ عَنْ آراءِ أَصْحَابِهَا... وَالْمَجَلَّةُ تُرْجَبُ
بِمُنَاقَشَةِ تِلْكَ الْآراءِ وَإِشْرَائِهَا .

المحتويات

7	الافتتاحية (أفريقيا الواقع والمأمول) التحرير
	القرآن واللغة العربية - تيسير القرآن صورة من إعجازه
9	ومنهج لغوي لأتباعه د. إبراهيم رفيدة
33	المذهب المالكي بالقيروان - بين الذب والإثراء الأستاذ عز الدين بن زغبة
58	المنهج وبعض التطبيقات - أبو حامد الغزالي د. المهدي عباد الصابري
73	الغريبيون، ونفي أمية الرسول ﷺ د. عبد الجليل مفتاظ التميمي
92	دور التعليم في تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية د. عمر محمد التومي الشيباني
131	الإعجاز البياني في تفسير المهدوي د. حسن مسعود الطوير
	تبرئة العقل العربي
156	من خرافة تحويل المعادن أ. مصطفى يعقوب عبد النبي
	شهداء الصحابة في حروب الإمامة. أبطال مسلمون ضحوا بأرواحهم
180	للقضاء على فتنه المرتدين من ضعفاء الإيمان د. محمود علي النائب
218	السليقة اللغوية عند العرب د. علي محمد الثوري
237	موقف القالي من كتاب العين د. صلاح مهدي الفرطوسي
260	المنهج العروضي بعد الخليل بن أحمد د. صلاح أحمد الدوش
278	الشاهد القرآني بين الميرد والرضي د. صلاح المبروك
296	لماذا أعرب المضارع؟ د. عبد الله محمد الكيش
316	ردود على أبحاث منقودة د. كاظم إبراهيم كاظم
365	أن محمد التركي التاجوري
383	اللحن عند شعراء القرنين الثاني والثالث الهجريين د. جمال نجم العبيدي
404	النفس القومي في شعر السيد عبد المطلب الحلبي د. الدوكالي نصر
5	مجلة كلية الدعوة الإسلامية (العدد الرابع عشر)

- 417 أبو عثمان سعيد بن حكم صاحب جزيرة منركة أ.د. محمد دغيم
رأي في بداية عصر الدول المتتابعة
- 442 ووصفه بالضعف والانحطاط د. محمد عثمان علي
- 458 الشاعر الجاهلي مُغلَسُ بن لقيط ترجمته وشعره د. محمد علي دقة
- 478 الأسس التربوية للشباب والعقاب في تربية الطفل المسلم .. د. عبد السلام الجعفندي
دور قبائل اليمن في فتح العراق وفي نشأة المدن
- 492 العربية الإسلامية فيه د. خليل شاكور حسن الزبيدي
عوامل نشأة البحرية المغربية الحديثة وتطورها
- 515 (طرابلس- تونس- الجزائر- مراكش) أ. محمد سعيد الطويل
- 529 مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول الدكتور عزة حسن
المخطوطات الفارسية
- 539 في مكتبة كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس عبد الظاهر عبد القادر الأفغاني
■ ملف العدد
كلية الدعوة الإسلامية تكرم
الأديب الكبير «علي مصطفى المصراطي» إعداد: د. الصيد أبو ديب
- 561
- مراجعة الكتب
- أحوال الناس وذكّر الخاسرين والرايحين
- 599 منهم (للعر بن عبد السلام) مراجعة د. محمد بن الحاج
- 603 ملحة الاعتقاد مراجعة د. محمد بن الحاج
- 606 العز بن عبد السلام سلطان العلماء مراجعة د. محمد بن الحاج
معجم البلدان الليبية - تأليف فضيلة الأستاذ المرحوم
- 613 الشيخ أحمد الزاوي الطرابلسي د. إبراهيم عبدالله رفيدة
- 628 محاولة جديدة في دراسة النحو الكوفي د. صلاح مهدي الفرطوسي
وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي
- لابن رُشيد السبتي تقديم وتحقيق: د. علي لغزيوي
- 641
- اصدارات جديدة د. عبد الحميد الهرامة
- 655
- 657 معارف إسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْأَفْشَاتُ حَيْثُمَا أَفْرِقْتِيب .. الواقع والمأمول

التحرير

لدى إخوتنا الأفارقة جنوب الصحراء الكبرى نجد قلوباً تحمل ذات القضايا والآمال التي يحملها العربي المسلم في كل مكان، وتنوء بالهموم التي ينوء بها، إضافة إلى ما لديهم من مشكلات خاصة، وصعوبات معيشية، وثقافية، وصراع فكري، وديني خطير.

إن المد الذي يحاول تدمير الهوية الإسلامية العربية في أفريقيا ويخطط لذلك بتلوين الأخلاق والقيم الأصلية يجثم بكلكله على صدر هذه القارة السمراء منذ عهد الاستعمار الأول، ولكنه صار يسفر عن وجهه في شكل مراكز ونواذير وكتب ومجلات وأشرطة وضغوط مختلفة هذه الآونة.

ولئن وجدت في الماضي بقايا المدارس والشخصيات الإسلامية التي

تتصدى للفكر الغازي، وتقض مضجعه، فإنه يجد الآن بعض الأعوان من المسلوبين ثقافياً، والمنشئين في حجر الاستعمار، والمرتزة، من يمدّه في غيه، ويخترق به الطريق إلى الحصون الإسلامية المنيعّة والقرى الآمنة الوديعة.

ولسنا في حاجة إلى التذكير بضرورة العمل الإسلامي المضاد للتصدي لهذا المد المدمر، والوقوف في وجه التيار الإلحادي المستشري، فذلك من أوكد المسؤوليات وأكثرها جلاءً، ولكننا نؤكد هنا أهمية العمل المخطط الذي يخدم الأهداف النبيلة، وتبقى آثاره على مر السنين ﴿فَأَنَّا الزَّبَدُ يَدْهَبُ جُفَاءً وَأَنَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَنَكُفُّ فِي الْأَرْضِ﴾ من أجل ذلك كان التوجه إلى الجنوب ضرورة تفرضها مسؤولية الدعوة الإسلامية وحقوق الأخوة والجوار مع الشعوب الأفريقية، وتحتّمها واجباتنا الإنسانية تجاه المستضعفين والمحتاجين، ﴿وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾.

القرآن واللغة العربية

تيسير القرآن صورة من إعجازه
ومنهج لغوي لتباعده

د. إبراهيم رفيدة
جامعة الفاتح - كلية اللغات

قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَشَّرْنَا الْقُرْآنَ لِذِكْرٍ هَذَا مِنْ مُذَكِّرٍ﴾⁽¹⁾ - وقال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسْتَرْزِقُهُ يَسْأَلُكَ الْبَشَرُ بِوَيْحٍ يُوحِيهِ وَيُذِكرُ بِهِ قَوْمًا لَتَأْتِيَهُمْ يَسْأَلُكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾⁽³⁾.

1 - القرآن كلمة شاع استعمالها ومعناها، ففرقت بكل لسان وذاعت في كل مكان لأنها اسم لكلام الله القوي الغالب، أنزله على رسوله وخير خلقه محمد ﷺ معجزاً يتحدّى ببلاغته ومعناه البشر كافة على اختلاف ألسنتهم وأوطانهم وأزمانهم حجة عليهم وهدايا لهم ورسالة خاتمة إلى قيام الساعة،

(1) سورة القمر، الآيات: 17، 22، 32، 40.

(2) سورة مريم، الآية: 97.

(3) سورة الدخان، الآية: 58.

وصائناً لقدسيته وجمال أسلوبه وعلو بلاغته وصحة تواتره من عبث العابثين وإفساد المارقين: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَنَٰحِفُونَ﴾⁽⁴⁾، وذلك بتيسر حفظه وتوفيق أمة من المسلمين في كل زمان وعلى توالي الأجيال والقرون للعكوف على حفظه وإتقان قراءته وحسن إقرائه ووضّل نقله بالسند الثابت المتصل والرواية الصحيحة وفهم ألفاظه ومعانيه، وتفصيل أحكامه وبيانها للناس وهدايتهم إليها وجمعهم عليها، وحثهم على العمل بها، محكومة بقواعد اللسان العربي وطلاقة بيانه، والشائع من لغته وأساليبه.

وهي أشهر أسماء الكتاب المبين، سماه منزله عز وجل بها فقال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾⁽⁵⁾، ولكن العلماء اختلفوا في المعنى اللغوي لهذا الاسم الكريم، فهو مصدر - مثل الغفران والشكران - يحتمل المعاني التالية:

أ - أن يكون مصدراً بمعنى القراءة والتلاوة وهما بمعنى واحد، وهو ما أسنده الإمام أبو جعفر الطبري⁽⁶⁾ إلى عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ورجحه وذهب إليه كثير من العلماء وحملوا عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾: أي جمعه في صدرك وقراءته وتلاوته عليك ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ﴾: فإذا قرأه جبريل عليه السلام ﴿فَأَنبِئْ﴾ يا محمد فالخطاب له ﷺ ﴿قُرْآنَهُ﴾: قراءته وتلاوته عليك ونطقه به، وقد قال الإمام أبو القاسم الزمخشري في تفسير هذه الآية: (والقرآن: القراءة)⁽⁸⁾.

ب - أن يكون بمعنى الجمع والضم، وهذا المعنى يذهب إليه كثير من العلماء أيضاً ونجد النص عليه في معاجم اللغة ففي اللسان لابن منظور قوله⁽⁹⁾: «ومعنى القرآن معنى الجمع وسُمي قرآناً لأنه يجمع السور فيضمها» وفي

(4) سورة الحجر، الآية: 9.

(5) سورة البقرة، الآية: 185.

(6) تفسيره ج1/ 42 - 43 وينظر اللسان (قرا).

(7) سورة القيامة، الآية: 17 - 18.

(8) الكشف ج4/ 529 - ط/ ثانية/ مطبعة الاستقامة/ القاهرة.

(9) في «قرا».

تهذيب⁽¹⁰⁾ اللغة للأزهري قوله: «قال - يعني أبا إسحاق الزجاج - معنى القرآن معنى الجمع» وقال - يعني الزجاج - قال قطرب: «في القرآن قولان: أحدهما هذا وهو المعروف والذي عليه أكثر الناس» وقد أسنده الإمام الطبري⁽¹¹⁾ إلى التابعي الجليل مجاهد بن دعامه السدوسي فقال فيه وفي قول ابن عباس السابق: «فقد صرح هذا الخبر عن ابن عباس أن معنى القرآن عنده القراءة فإنه مصدر من قول القائل: قرأت على ما قد قلناه. وأما على قول فتادة فإن الواجب أن يكون مصدراً من قول القائل: قرأت الشيء إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض كقولك: ما قرأت هذه الناقة سلاً قط تريد بذلك أنها لم تظم رحماً على ولد، كما قال عمرو بن كلثوم التغلبي:

تُريك إذا دخلت على خلاءٍ وقد أمنت عيون الكاشحين
ذراعني غيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا⁽¹²⁾

يعني بقوله: لم تقرأ جنينا: لم تظم رحماً على ولد.

- ويقال: قرأت الشيء قرأه وقرأنا: جمعته وضممت بعضه إلى بعض.

ج- المعنى الثالث - أن يكون معنى القرآن اللغوي اللفظ والإلقاء، وهو عن قطرب فيما ينقل الأزهري عن الزجاج قال: «والقول الآخر ليس بخارج عن الصحة - وهو حسن قال: لم تقرأ جنينا لم تُلْقِه. وقال: ويجوز أن يكون معنى قرأت القرآن: لفظت به مجموعاً: أي ألقيته»، وقد ورد هذا القول نفسه في اللسان (قرأ) بنصه تقريباً دون نسبة، وقد فسر أصحاب هذا القول - قول أبي عمرو السابق - بأنها (لم تلتق جنينا) والقول الأول أرجحها وأولى ما حملت آية

(10) ج9/ 271 «قرأ».

(11) تفسيره ج1/ 42، 43.

(12) الكاشحين: جمع كاشح، وهو المضمر العداوة في كشح: ما بين خاصرته وضلوعه، العيطل: الناقة الطويلة العنق، الأدماء: البيضاء، البكر: التي حملت بطناً واحداً، الهجان: الأبيض الخالص البياض يستوي في الوصف به المذكر والمؤنث والمثنى والجمع، شبه المرأة التي يصفها بناقة جميلة هذه صفاتها. شرح المعلمات السبع للروزني ص 238 - 239، تحقيق المرحوم الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد.

القيامة السابقة، ومن شواهد قول حسان بن ثابت في رثاء عثمان بن عفان رضي الله عنه:

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يُقَطِّع الليل تسبيحاً وقرآناً⁽¹³⁾
أي قراءة للقرآن الكريم.

- وقد رجح الإمامان: الطبري وابن عطية هذا القول، وقال الثاني: «والقول الأول أقوى لأن القرآن مصدر قرأ إذا تلا»⁽¹⁴⁾، كما يفهم من كلام أبي حيان الأندلسي في (البحر المحيط)⁽¹⁵⁾ ترجيحه إذ بدأ به مستدلاً ببيت حسان السابق، ثم أتى بالقول الثاني حاكياً له به (قيل).

فالقرآن مصدر بمعنى القراءة والتلاوة هو الراجح الذي عليه أكثر العلماء، وقد سُمِّيَ به كلام الله تعالى فأصبح بمعنى المقروء كالكتاب بمعنى المكتوب⁽¹⁶⁾.

وأما تعريفه في اصطلاح العلماء المسلمين فله صيغ كثيرة وخصائص يجمعها قولنا⁽¹⁷⁾:

- القرآن: «هو كلام الله المنزل على سيدنا محمد ﷺ، المنقول بالتواتر المعجز المكتوب في المصاحف المتعبد بتلاوته».

وهي خصائص تجعله في مستوى لا يلحق به غيره فيه ولا يلتبس به ما عداه من كل كلام سواء أكان منزلاً أم غير منزل، ولكن جمع هذه الخصائص كلها في تعريفه، فيه من الطول ما لا يخفى وفيه جمع واضح بين الخصائص المميزة: (المنزل، المعجز، المنقول بالتواتر، وما يعتبره صيانة له) (المكتوب في المصاحف) أو غاية نزوله: (المتعبد بتلاوته) - وهما وصفان مهمان، وكثير من

(13) الموضوع السابق من تفسير الطبري وتفسير ابن عطية 1/79، والخزانة ج4/118، ولم يجدته البغدادي في ديوانه وأدخله فيه محققه ص216.

(14) تفسير ابن عطية: الموضوع السابق.

(15) ج8/387.

(16) وينظر تفسير الطبري 1/43 ط الحلبي.

(17) وينظر مناهل العرفان في علوم القرآن للمرحوم الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني 1/12 - 13.

العلماء لا يذكر (المعجز) لصعوبة تصور الإعجاز من غير العلماء، والتعاريف تبنى على الوضوح وسهولة التصور لكل قارئ قادر، ومن ذكرها منهم فهو لمجرد تصوير مفهوم لفظ القرآن لمن يعرف الإعجاز والسورة ونحوهما⁽¹⁸⁾.

وقد توسط الإمام السيد الجرجاني في تعريف القرآن فقال: «القرآن: هو المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة»⁽¹⁹⁾ وهو تعريف واضح غير طويل.

وللقرآن أسماء أخرى مشهورة ذكرت فيه، سماء أو وصفه منزله بها.

التيسير:

والتيسير معناه: التسهيل وإيجاد اليسر في شيء، واليسر هو السهولة وعدم الكلفة في تحصيل المطلوب من شيء، ومعنى يسره: سهله وهيئه للانتفاع به دون مشقة ولا عناء لما أودع فيه من صفات السهولة وميزات الليونة والسماحة والانقياد، والتيسير مصدر يسر القياسي.

وعليه يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ﴾ والله لقد ﴿بَيِّنَّا﴾: سهلنا وهيأنا وأعدنا ﴿الْفُرْقَانَ﴾ للذكر: للحفظ والترتيل والفهم والاستنباط والتأثر والاتعاظ من جوانب ثلاثة: الألفاظ والأساليب والمعاني.

- فألفاظ القرآن أو مفرداته فصيحة متقاة لمعانيها مناسبة أخص المناسبة لمواضعها من التراكمات شديدة منذرة في موضع الشدة والإنذار، ولينة مبشرة في موضع اللين والبشرى، سليمة من التنافر والغربة المنفرة والثقل الكريه في كل الأحوال والمواضع.

- وأساليبه بليغة فائقة المستوى بما توفر لها من فصاحة المفردات وانسجامها وحسن النظم القائم على الفواصل ومقاطع الآي وجوامع الكلم، وعلى روعة التعبير ودقته وتنوعه وانسجام كلماته وعلى جمال التصوير للمعاني

(18) وينظر منابع العقول للإمام الأسنوي 1/162.

(19) التعريفات: 152.

والمواقف والعواطف ومخاطبة العقل والوجدان والخلو من الحشو والتناقض مع شرف المقاصد وصحتها وسموها ومواءمتها للعامة والخاصة فكل يحس جلالة ويدوق حلاوته ويفهم منه على قدر استعداده، وغير هذه السمات العالية مما يحقق معنى الإعجاز فيه، ويهزُّ النفوس ويرضي العقول وبه تطمئن القلوب، وتتشعرُّ الجلود، ويسهل حفظه ويهونه ويعين عليه كما هو في تاريخه الطويل، ومعلوم بالمشاهدة والتجربة حتى إن الأطفال ليحفظونه حفظاً بالغاً دقيقاً وليرتلونه ترتيلاً جميلاً بخلاف غيره من الكتب ولذا قال بعض العلماء: روي أنه لم يحفظ شيء من كتب الله غير القرآن⁽²⁰⁾.

- ومعانيه ميسرة مهياة للفهم والامتنباط والتذكر والاستحضار في القلوب والتدبر والانتعاظ لأسلوبه البليغ المحكم المشرق - كما سبق وصفه - ولما تضمن من البراهين والحجج العقلية والحكم النفسية والراكيب الجامعة بين الإيجاز في موضعه والإطناب عندما تقتضيه الحال ويستوجبه المقام وبين الإجمال والبيان، ولما فيه من الاستجابة لفطرة الإنسان وتحقيق لمطالبها الإنسانية المشروعة الموفية بسعادة الجسد والروح، ثم لما فيه من مراعاة لمقتضى حال الأمة التي نزل فيها فهي أمة تغلب عليها الأمية لا تحسب ولا تكتب كما جاء في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ قال: «إنا أمة أمية لا تكتب ولا تحسب»: أي لا تعدُّ عدّاً حسابياً مبنياً على قواعد رياضية أو فلكية «الشهر هكذا وهكذا وهكذا وعقد الإبهام في الثالثة والشهر هكذا وهكذا وهكذا يعني تمام ثلاثين»⁽²¹⁾، وهذا ما يشير إليه القرآن الكريم في قوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾⁽²²⁾، ولذلك عقد الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي مسألة في كتابه⁽²³⁾ «الموافقات» بدأها بقوله: «هذه الشريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح»، وقال شارح

(20) ينظر التسهيل في علوم التنزيل ج4/ 81 لأبي القاسم محمد بن جزي الكلبي الغرناطي.

(21) صحيح مسلم بشرح النووي ج7/ 192.

(22) سورة الجمعة، الآية: 2.

(23) ج2/ 69 - 70.

الموافقات الشيخ عبد الله دراز تعليقاً على هذه الفقرة: «أي فإن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم» وقد لاحظ أن معنى ذلك أنها لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها إلى التعمق في العلوم الكونية أو العقلية أو الرياضية أو غيرها، وهذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليتمكن الامتثال، أما الأسرار والحكم والمواظ والعبر، فمنها ما يدق عن فهم الجمهور ويتناول الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسره الله لهم وما يلهمهم به، وذلك هو الواقع لمن تتبع الناظرين في كلام الله تعالى على مرّ العصور. وقال أبو إسحاق في التعليق على الحديث السابق: «وقد فسر معنى الأمية في الحديث: أي ليس لنا علم بالحساب ولا الكتاب ونحوه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّ بِيَمِينِكَ﴾، وما أشبه هذا من الأدلة المشبوتة في الكتاب والسنة الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصفه الأمية لأن أهلها كذلك».

ثم لما اشتمل عليه القرآن من العقائد وأصول المعاملات والآداب والقصص والمواظ والترغيب في اتباع الحق ونُصْرته وترك الباطل وخذلانه وحب العدل وإشاعته وكرهية الظلم ومحاربته والوعد بالأجر الجزيل لمن استجاب لذلك وعَمِلَ، والوعيد الشديد لمن تنكر له واتبع غير سبيل المؤمنين، فللقرآن تعلق بالقلوب وتأثير في العقول وحلاوة في السمع وارتباط بالإيمان والإخلاص.

- وقد تبين مما سبق أن جملة (ولقد يسرنا...) قسمية مؤكدة بالقسم المقدر الدال عليه جوابه المصدر بـ(قد) المقرونة باللام، وهو ما يدل على الاهتمام بهذا الخبر وتأكيد مضمونه والدلالة على تحقق معنى هذه الجملة وصدق مدلولها.

(فهل): الفاء للتفريع على ما سبق من تيسير حفظ القرآن وفهمه والاتعاظ به، (من مذكر): متَّعْظ مزدجر عن المعاصي أو هل من طالب لحفظه فيعان عليه ويُسَرُّ له، وتكون معانيه وعلومه حاضرة في نفسه بادية في تفكيره وزواجره

مراعاة في سلوكه، ويكون مهتدياً بهديه.

وأصل مذكر مذتكر - على وزن مفتعل من اذتكر على وزن افتعل فأبدلت تاء الافتعال دالاً لوقوعها بعد الذال التي أبدلت دالاً وأدغمت الدال في الدال فهو إبدال لأجل الإدغام للتخفيف. وهي مبتدأ مرفوع بضمه مقدرة لأن (من) صلة زائدة في الصنعة النحوية لتأكيد المعنى واستفراق الأفراد والخبر محذوف أي فهل مذكر موجود أو نائب فاعل لفعل مقدر أي فهل يوجد مذكر. و(هل) حرف استفهام للنحضيض فالمراد الحَضّ والحَثّ على الادكار والاعتبار وحفظ القرآن لأنها مأخوذة من الذكر بمعنى الحفظ أو بمعنى الاستحضار والتفكير والتدبر.

وقد روى الإمام البخاري⁽²⁴⁾ بسنده إلى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يقرأها (مذكر) بالدال.

ورود جملة التيسير في سورة القمر خاصة:

ثم إن اللافت للنظر والداعي للتدبر والتأمل ورود هذه الجملة في سورة القمر خاصة وأن تكرر فيها أربع مرات، وأن تكرر معها جملة أخرى هي ﴿كَانَ ظَلَامِي وَيُذْذِرُ﴾ أربع مرات أيضاً تفرعاً على مختصر أربع قصص لأهم سابقة هي قصة قوم نبي الله نوح وإهلاكهم بالطوفان والإغراق (من الآية 9 - 16)، وهي الأولى من هذه القصص، والثانية قصة عاد قوم نبي الله هود وإهلاكهم بالريح الصرصر العاتية العقيم (من الآية 18 - 21)، والثالثة قصة ثمود قوم نبي الله صالح وإهلاكهم بالصيحة الواحدة (من الآية 23 - 31)، والقصة الرابعة هي قصة قوم نبي الله لوط وإهلاكهم بالحاصب الذي أمطر عليهم وهو الطين المتحجر المذكور في الآية (81/ هود والآية 74/ الحجر) - (من الآية 33 - 40 القمر)، وقد ذكرت في هذه القصة جملة ﴿قَدْ ذُفِّرُوا بَعَدًا وَيُذْذِرُ﴾ مرتين، وختمت بجملة (التيسير) كالقصص السابقة.

وجملة ﴿كَانَ ظَلَامِي وَيُذْذِرُ﴾ جملة استفهامية أريد من الاستفهام فيها

(24) في صحيحه ج10/ 241 - 242 يشرح «فتح الباري» - ط/ مصطفى الحلبي - مصر.

التعجيب والتهويل من شأن عقاب الله عز وجل لهذه الأقوام وما أحلّ بهم من العذاب والنعكال للاعتبار والاعتاظ والتذكر في عواقب الخروج عن أمر الله عز وجل، و«نذر» أصلها «نذري» بالإضافة إلى ياء المتكلم وهو الله عز وجل حذفت منها هذه الياء للفواصل رؤوس الآي التي تنتهي جميعها بحرف الراء في هذه السورة، وهي جمع نذير بمعنى الإنذار: أي فكيف كان عذابي وعاقبة إنذارِي؟ إنهما لشديدان أفسى ما تكون الشدة وسوء العذاب، وأسوأ ما تكون العاقبة: إذ قضي على هؤلاء الأقوام واستؤصلوا جميعاً إلا أنبياءهم عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام ومن كان معهم من المؤمنين.

وقد كان هذا التكرار: تكرار الجملتين السابقتين لتكرار المناسبة باعتبار كل قصة من القصص السابقة مستقلة عن الأخرى وفيها عظة وعبرة يجب على القارئ والسامع أن ينتبها إليها ويعتبرا بها. كما يجب أن يعجبا من كل واحدة منها ويلفت نظرهما لما فيها من الوعيد والتهديد، بينما كان في تكرار جملة (التيسير) ملاطفة من الله لعباده وامتنان عليهم بتيسير القرآن، ومبالغة بالتكرار في حضهم على حفظ القرآن والتذكر والاعتاظ بمصائر الأمم السابقة وما حلّ بها بسبب الكفر وعصيان الله عز وجل وهو أمر ميسر بتيسير القرآن.

وقال الحافظ ابن حجر: «وقد تكرر في هذه السورة قوله: ﴿فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ﴾ بحسب تكرار القصص من أخبار الأمم استدعاء لإفهام السامعين ليعتبروا»⁽²⁵⁾.

وهناك قصة خامسة ذكرت في سورة القمر بعد القصص الأربع السابقة وهي قصة آل فرعون وأنصاره وتكذيبهم بآيات الله كلها وأخذ الله إياهم أخذ عزيز مقتدر بإغراقهم في البحر وقد ذكرت قصتهم في أكثر من سورة وننظر الآيات (90 - 92/ يونس 63 - 66/ الشعراء) على وجه الخصوص. ولكنهما لم تختم في هذه السورة بما ختمت القصص السابقة لإيجازها فيها أكثر من سابقتها.

وبذلك يتحدّد الجانب الأكبر من موضوع هذه السورة وهو مختصر خمس قصص من قصص الأمم السابقة التي أهلكت بطغيانها وكفرها ومعصيتها لرسلها.

(25) في الموضوع السابق.

وقد ذُكرت هذه القصص ليتعظ بها مشركو العرب الذين بدئت السورة بالحديث عنهم وعن تكذيبهم لمعجزة انشقاق القمر الذي انشق بمكة فلقين تصديقاً لرسول الله ﷺ كما جاء في الخبر الصحيح المتفق عليه⁽²⁶⁾، وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتِ السَّاعَةَ أَتَتْكَ وَأَتَتْكَ الْفَرَسُ * وَإِنْ يَرَوْا كَآئِبَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسَيَّرٌ﴾⁽²⁷⁾، وقد مُهّد للانتقال من الحديث عنهم إلى الحديث عن الأمم المذكورة بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْآيَاتِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ﴾⁽²⁷⁾.

وقد فضّلت هذه الأنباء في القصص المذكورة لذلك جاءت الأربع الأولى منها مفصلة غير معطوفة، وربطت الأولى منها بالمشرّكين بذكر ضميرهم فيها، قال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ﴾⁽²⁷⁾: أي قبل مشركي العرب. وقال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ عَادٌ﴾⁽²⁷⁾ وقال: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ﴾⁽²⁷⁾ وقال: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ﴾⁽²⁷⁾.

ثم رجعت السورة إلى خطاب المشرّكين بأسلوب الالتفات لتذكيرهم وتقريرهم بالحقيقة ودعوتهم للمقارنة بين حالهم وكفرهم وحال الأمم السابقة وإهلاك الله إياها بالكفر والعصيان اللذين كان مشركو العرب يتصفون - وفي مقدمتهم قريش - بهما عند نزول هذه السورة بمكة ممّا يوجب أن يحل بهم عقاب الله كما حل بتلك الأمم وما سيلاقونه في الآخرة من العذاب، قال تعالى⁽²⁸⁾: ﴿أَكْفَارُكُمْ﴾ يا عرب ﴿خَيْرٌ﴾ أفضل وأقوى ﴿مِنَ الْاُفْكَارِ﴾ الأقوام السابقين ﴿أَمْ لَكُمْ﴾: يا مشركي العرب ﴿بَرَكَاتٌ﴾: إغذار من العذاب برفعه عنكم وسلامة منه مكتوبة ﴿فِي الْاُفْكَارِ﴾: في الكتب المنزلة، والحقيقة التي يجب أن يقرأوا بها أنهم ليسوا خيراً منهم وليس لهم براءة في الزبر وأنه لا فرق بين الناس إلا بالإيمان والتقوى، وتختتم السورة ببيان جزاء المؤمنين المتقين وما ينتظرهم من الإكرام والرضا والنعيم: ﴿إِنَّ الْاُفْكَارِ فِي جَنَّتٍ وَنَهْرٍ * فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْنَدٍ﴾⁽²⁹⁾.

(26) ينظر المرجع السابق ص 240 - 241.

(27) سورة القمر، الآيات: 1، 4، 9، 18، 23، 33.

(28) سورة القمر، الآية: 43.

(29) سورة القمر، الآية: 54 و 55.

فهذا هو ملخص موضوع هذه السورة كله ومنه يظهر أنها مكية اهتمت بأحد موضوعات السور المكية وهو قصص الأنبياء وما فيها من عبرة وعظة، وما تستلزمه من دعوة للتوحيد وأصول الدين وبيان أمور الغيب والاعتاظ بمصائر الكافرين وعقابهم الأليمة وعقبي المؤمنين السعيدة يوم الدين وأنها في أسلوبها تمثل القرآني المكي في قوة الأسلوب وجزالته وشدة أسرته وسبكه، وفي الإيجاز وقصر الآيات، وفي بروز الفواصل في أواخرها ونبرة رويها الذي تمتاز هذه السورة باتفاق جميع آياتها الخمس والخمسين فيه، فهي كلها تنتهي بحرف الراء المجهور القوي من بدئها بقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَرَأَيْتِ السَّاعَةَ الْآتِيَةَ﴾ إلى نهايتها ﴿عِنْدَ لَيْلِكُمْ مُقْتَرِبَةٌ﴾.

وهي صورة من صور الإعجاز لا تتفق لأبلغ البلغاء دون تكلف أو ضعف في بعض الفقرات ولكن هذه السورة جاءت كلها في أقوى الأساليب وأشدّها تأثيراً وانسجاماً في تماثل الفقرات أو تقاربها طولاً وقصراً وتلاحماً في المعاني وقوة التماسك وتبعية السجع للمعنى إن سمينا هذا الأسلوب أو النظام القرآني سجعاً.

فالسورة تمثل وحدة بلاغية وإعجازية يتحقق بها تحدي المعارضين أن يأتوا بسورة مثلها وتضم مجموعة من الوجوه التي جعلها العلماء من منايط الإعجاز القرآني ومظاهره وهي:

أ - الأسلوب القوي الذي جاءت عليه وما ضم من أفانين البلاغة والصور البيانية والبديعية الجميلة مثل التشبيهات البديعة وما وصفت من اتفاق جميع فواصلها في حرف الروي والإيجاز المكتنز بالمعاني والمتمثل في جملها القصيرة وإيجازها لقصص الأنبياء والاقتصار فيها على موضع العبرة منها التي يمكن أن يكتب فيها الصفحات الكثيرة، وهو ما يدخل في قوله ﷺ: «بعثت بجوامع الكلم» التي هي القرآن الكريم، يقول المحافظ ابن حجر في «فتح الباري بشرح البخاري»⁽³⁰⁾: «وجزم غير الزهري بأن المراد بجوامع الكلم القرآن بقرينة قوله: (بعثت) والقرآن هو الغاية في إيجاز اللفظ واتساع المعاني».

(30) جـ 5/17 (باب قول النبي ﷺ: بعثت بجوامع الكلم) وهو في صحيح مسلم (جـ 5/ص 5) كتاب المساجد ومواضع الصلاة - بشرح الإمام النووي.

وقال الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث: «أعطيت جوامع الكلم» وفي الرواية الأخرى: (بعثت بجوامع الكلم) قال الهروي: يعني به القرآن جمع الله تعالى في الألفاظ اليسيرة منه المعاني الكثيرة وكلامه ﷺ كان بالجوامع قليل اللفظ كثير المعاني».

وفيها ما يشبه رد العجز على الصدر بأسلوب الالتفات إذ بدأت الحديث عن المشركين بأسلوب الغيبة (من الآية 2 - 4)، ثم رجعت إليهم في أواخر السورة بأسلوب الخطاب «أَكْفَرُكُمْ عَنِ النَّاسِ أَكْثَرُ لَكُمْ بَرَكَةً فِي الزُّبُرِ»، ثم بأسلوب الغيبة مرة أخرى (من الآية 44 - 48)، ثم بأسلوب الخطاب مرة أخرى بقوله سبحانه: «وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ» - وغير ذلك من ألوان الإعجاز البياني.

ب - ما فيها من أخبار الغيب مثل ما أخبرت به من أن المشركين يخرجون من القبور خشفاً أبصارهم كأنهم جراد منتشر وهو من تشبيهاتها المصوّرة الجميلة مهطعين أي مسرعين إلى الداعي المنادي للحشر، يقول الكافرون: أي حال كونهم قائلين: هذا يوم عسر شديد الصعوبة والمشقة، والتعبير بـ«الكافرون» من وضع الظاهر موضع المضمر للتصريح بوصفهم وسبب العسر عليهم، إذا كانت أل فيها عهديّة فيكون المراد المشركين السابق ذكرهم، فالموضع للضمير ويصح أن تكون جنسية استغراقية. وما أخبرت به من أنه «سيهزم الجمع» جمع المشركين في مكة الذين قالوا: (أم) بل يقولون: (نحن جميع منتصر) (ويولون الدبر): يرجعون ويعطون المسلمين أدبارهم منهزمين أمامهم وقد كان ذلك في غزوة بدر كما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأن مواعدهم الساعة يوم القيامة، والساعة أدهى وأفظع وأمر: أشد مرارة وأكثر صعوبة، يوم يسحب المجرمون في النار على وجوههم ويقال لهم: (ذوقوا من سقر)، وأن الله تبارك وتعالى خلق كل شيء بتقدير سابق وقضاء قديم وتدبير محكم، وأن كل شيء فعله البشر والأمم المهلكة مكتوب في الزبر: أي كتب الحفظة من الملائكة وصحف الأعمال المسطور المكتوب عليهم فيها كل حقير وجليل من أعمال البشر، وأن المؤمنين المتقين في جنات ونهر يوم القيامة في مكان الرضا والقبول في حضرة رب ملك مقتدر.

ج - ما فيها من أخبار الأمم السابقة مما كان لا يعلمه العرب ولا رسول الله ﷺ ولا يعلم القصة الواحدة منه إلا القليل من أخبار أهل الكتاب في ذلك الزمان، وقد سبق ما تضمنته هذه السورة من ذلك بأسلوب موجز محكم.

من هذا التحليل لسورة القمر ندرك سر تخصيصها بذكر جملة تيسير القرآن وتهيته للادكار والحفظ، وتكرار هذه الجملة. فهو راجع لقوة أسلوبها وجمالها وإيجازها وتميزها ببعض الظواهر اللغوية، وتضمنها الشيء الكثير من القصص وعظاتها.

تيسير القرآن يرجع إلى لغته وأسلوبه وصورة إعجازه:

كما ندرك من هذا التحليل أن تيسير القرآن لا يعني التساهل في الأسلوب ولا الضعف في التعبير ولا التماس اللهجات المرذولة أو المتروكة من جمهور العرب بل التيسير يكون بالتزام الحق والصدق، وقد جاء في حديث أخرجه أبو نعيم ومن طريقه أورده الديلمي في (سند الفردوس) وذكره السيوطي في الجامع الصغير (رقم 7572) بشرح فيض القدير للمناوي وصاحب كنز العمال من حديث أبي هريرة قال: «ليس البيان كثرة الكلام ولكن قُصْل: (أي قول قاطع فاصل بين الحق والباطل) فيما يحب الله ورسوله وليس العيُّ عيُّ اللسان ولكن قلة المعرفة بالحق»، ويإيراد المعاني الصحيحة وإحكام التعبير وصحته في صور بلاغية واضحة تناسب من يخاطب بها، ويراد منه تمثيلها والتأثر بها، وتناسب مقتضى المقام ومتطلبات الموقف، في جمل محكمة تعلق بالأذهان وتخلو في الأسماع وتطرب لها النفوس وتخشع العقول وتستقر في الذواكر.

إن التيسير مظهر من مظاهر الإعجاز وليس وسيلة للضعف والابتذال، ومظهر من مظاهر اللغة الفصحى التي كانت شائعة في العرب، وهي لغة النبي ﷺ ولسانه ووسيلته لتبشير المؤمنين المتقين، وإنذار المشركين الكافرين اللذ المتشككين في خصومتهم لله ودينه ورسوله، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا يَسْرِتْهُمْ بَلَّغْنَاكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَنُنَذِرَ بِهِ قَوْمًا لَّهُمْ بَلْسَانُكَ: أي بلغتك: اللغة العربية

الفصحى التي وُحِدَ القرآن عليها العرب وكانت متمثلة في لهجة قريش أظهر تمثّل حتى قيل: إنه نزل بها، إذ هي لغته ﷺ وهو أفصح من نطق بهذه اللغة أو بالضاد، وهي لغة العرب الشائعة فيهم المشتركة بينهم والتي كانت إرهاباً لتوحيد القرآن العرب عليها وجمع لهجاتهم فيها ثم أصبحت لغة جميع المسلمين بها يتلون كتاب الله ويفهمون معانيه وآدابه وأحكامه ويتذوقون أسرارها.

والأقرب إلى الصحة والأجدر بالقبول أن يقال: إن القرآن نزل باللغة الموحدة لغة جميع العرب المشتركة بينهم لأن الله سبحانه وتعالى وصف كتابه في طائفة من الآيات بأنه عربي لنزوله بلغة العرب ولجمعه إياهم على اللغة التي نزل بها، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽³¹⁾ وقال: ﴿نَزَّلَهُ بِوَلَدٍ مُّجِيزٍ آلِ الْأَمِينِ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾⁽³²⁾.

فهي اللغة التي يفسر بها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وتستنبط بها الأحكام منهما وقد نبه إلى ذلك الإمام أبو إسحاق الشاطبي في كتابه القيم: «الموافقات»، فهو يقول⁽³³⁾: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه» ويقول⁽³⁴⁾: «وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيها فوق ما يسعه لسان العرب»، ويقول⁽³⁵⁾: «فكذلك يلزم أن ينزل فهم الكتاب والسنة بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب، ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه» ويختتم هذه الأقوال أو المسائل بقوله⁽³⁶⁾: «فالحاصل أن الواجب

(31) سورة يوسف، الآية: 2، وفي الآية الثانية من سورة الزخرف: ﴿إِنَّا بَنَيْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾.

(32) سورة الشعراء، الآيات: 193 - 195.

(33) ج2/ ص82.

(34) السابق 85.

(35) السابق.

(36) السابق 87.

في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم».

فالقرآن نزل بأحسن اللهجات العربية وأعمها وأكثرها اشتراكاً بينهم، وتجنب في قراءته المتواترة اللهجات المرذولة الرديئة أو المتروكة من جمهور العرب، وهذا من أسباب تيسيره ودواعي قبوله وتأثيره وحفظه وتدبره ويسر الاستنباط منه ومواءمته لعموم رسالته، ودعوته للتذكر والتأمل كما في آية التيسير الثالثة، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا يَتَذَكَّرْكَ لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ يَتَذَكَّرْكَ﴾.

وهذا كله يشير إليه ربط التيسير بلسان النبي ﷺ وجعل لغته أدواته، وهي اللغة الجامعة السليمة من عيوب اللهجات الضعيفة، التي كانت شائعة في العرب، فإضافة لغة التيسير إلى النبي تشير إلى أن هذا التيسير كان بأعلى مستويات هذه اللغة وأرقى نماذجها، وهي لغة أفصح العرب محمد ﷺ بالإجماع.

وما بقي من آثار اللهجات غير الفصيحة في القراءات المتواترة التي يقرأ بها القرآن، فهو من تعدد وجوه النطق التي تحملها طبيعة اللغة العربية وتعترى الكلمات أو التراكيب العربية حسب مقاييس العرب في كلامها وضبط كلماتها، التي يمكن تفسير الحديث المشهور بها وهو «أنزل القرآن على سبعة أحرف» إذ أحسن ما فسر به الأقدمون هذا الحديث - كما يقول سماحة الأستاذ الشيخ الطاهر ابن عاشور⁽³⁷⁾ - هو لهجات العرب في كيفيات النطق كالفتح والإمالة والمد والقصر والهمز والتخفيف وضبط بنية بعض الكلمات والاختلاف في بعض وجوه الإعراب، وقال المرحوم الشيخ علي محمد الضباع⁽³⁸⁾: «والذي عليه الجماهير من السلف والخلف أنها (أي المصاحف العثمانية) مشتملة على ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة جامعة للعرضة الأخيرة التي عرضها ﷺ

(37) في تفسيره: التحرير والتنوير ج1/ 58.

(38) في كتابه «سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين»/ 15.

على جبريل عليه السلام ولم تترك حرفاً منها، قال في النشر: «وهذا القول هو الذي يظهر صوابه لأن الأحاديث الصحيحة والآثار المشهورة تدل عليه» اهـ.

منهج النحويين في البناء على الأكثر وفي استشهادهم بالقراءات من منهج تيسير القرآن:

يمكنني بعد ما وصفت من منهج تيسير القرآن بنزوله بأفصح اللغات وأشيعها في العرب، واعتباره ظاهرة من ظواهر الإعجاز ودليلاً من أدلة الفصاحة والبلاغة العالية ونعمة من نعم الله عز وجل علينا يجب شكرها والإقبال عليها بعد هذا يمكنني أن أقرر أن منهج النحويين في البناء على الأكثر الشائع من كلام العرب واستشهادهم بالقراءات من منهج تيسير القرآن.

والموضوعان - البناء على الأكثر - والاستشهاد بالقراءات - مرتبط أحدهما بالآخر تمام الارتباط.

أما بناؤهم على الأكثر الفصيح - خصوصاً البصريين فقد دلت عليه أقوالهم ومنهجهم التطبيقية ومن ذلك.

أ - قول عيسى بن عمر الثقفي: «أرى أن أضع الكتاب على الأكثر وأسمي الأخرى لغات فهو أول من بلغ غايته في كتاب النحو»⁽³⁹⁾. وكان هذا القول مرتباً على ما روي من أن رجلاً من بني ليث وضع أبواباً في كتاب نحو بداه أبو الأسود الدؤلي فإذا في كلام العرب ما لا يدخل فيه فأقصر عنه، وفي خبر آخر أنه قيل له يوماً: خبرني عن هذا الذي وضعت، يدخل فيه كلام العرب كله؟ فقال: لا، قال (أي السائل): قلت: فمن تكلم بخلافك واحتدى ما كانت العرب تتكلم به؟ أترأه مخطئاً؟ قال: لا، قلت: فما ينفع كتابك؟⁽⁴⁰⁾

ب - قول أبي عمرو بن العلاء لمن قال له: أخبرني عما وضعت مما سميتة عربية، أيدخل فيها كلام العرب كله؟ فقال: «فقلت كيف تصنع فيما

(39) طبقات النحويين واللغويين للزبيدي: ص15.

(40) طبقات النحويين واللغويين للزبيدي: ص41.

خالفتك فيه العرب وهم حجة؟ قال: أعمل على الأكثر وأسمي ما خالفني لغات» (41).

جـ - من المعلوم أن سيبويه بنى منهجه على الأخذ بالأكثر من كلام العرب والقياس عليه واعتبار المخالف له قليلاً شاذاً لا يقاس عليه، ومن ذلك قوله: «ولو قالت العرب: اضرب أي أفضل - ببناء - أي وهي غير مضافة - لقلته ولم يكن بدّ من متابعتهم فلا ينبغي لك أن تقيس على الشاذ المنكر في القياس كما أنك لا تقيس على - أمس - بالبناء على الكسر - أمسك - المضافة - ولا على - أتقول - بناء الخطاب - أيقول - بالياء - ولا سائر أمثلة القول - ولا على الآن - أنك - وأشبه ذا كثير» (42).

د - قول أبي العباس المبرد تعليقاً على بيت استشهد به النحويون الكوفيون على اشتقاق أفعال التفضيل من البياض وهو ما يمنعه البصريون، قوله: «هذا معمول على فساد وليس البيت الشاذ والكلام المحفوظ بأدنى إسناد حجة على الأصل المجمع عليه في كلام ولا نحو ولا فقه، وإنما يركن إلى هذا ضَعْفُ أَهْلِ النَحْوِ ومن لا حجة معه، وتأويل هذا وما أشبهه في الإعراب كتأويل ضَعْفَةِ الحديث وأتباع القصاص في الفقه» (43).

هـ - قول أبي علي الفارسي: «فالضرورة والنادر مما لا حكم لهما ولا يعترض على الكثرة بهما» (44) فإن قلت: (ويُلَمُّه) حذف: (أي حذف همز أمه) ولم يعوض منه شيء فإن القياس على هذا القَدْ الشاذ غير سائغ، ولا سيما إذا كان المقيس فيه معنى أوجه شيء ليس في المقيس مثله - وهو كثرة الاستعمال» (45).

(41) السابق ص 34.

(42) الكتاب ج 1/ 398.

(43) الأصول في النحو لأبي بكر بن السراج ج 1/ 121 - 122، وينظر الإنصاف للأنباري ج 1/ 148 - 16/ 155.

(44) الإغفال ج 1/ 400 (على الآلة الكاتبة).

(45) السابق/ 21.

و - عقد أبو الفتح بن جني باباً في كتابه: (الخصائص)⁽⁴⁶⁾ بعنوان (باب اختلاف اللغات وكلها حجة) للمقارنة بين اللهجات العربية يتن فيه أن اللهجتين المتساويتين في الفصاحة والشيوع لا يجوز ردُّ إحداهما بالأخرى مثل إعمال (ما) النافية عمل ليس عند الحجازيين، فسميت (ما الحجازية) وإعمالها عند التميميين (ما التميمية) وهي التي لا تعمل عمل ليس فاللهجتان فصيحتان قويتان متكافئتان وبالأولى نزل القرآن والثانية يؤيدها القياس، لأن (ما) مشتركة بين الأسماء والأفعال فتدخل على كليهما والحرف المشترك الشأن فيه أن لا يعمل.

وأما إذا كانت إحدى اللهجتين - أو اللهجات - ضعيفة شاذة قليلة، مثل كسر اللام مع كاف الخطاب (لك)، وفتح الباء في (به) - فهما لهجتان ضعيفتان منسوبتان إلى قبيلة قضاعة خاصتان بها، والأكثر الفصح هو فتح الأولى وكسر الثانية، فمن تركهما، ونطق بالأولين الشاذتين يكون تاركاً للأجود الأفصح الأكثر إلى القليل الشاذ المخالف لقياس كلام العرب.

- فالفصح عند الرواة وعلماء اللغة والنحو هو ما كثر استعماله على ألسنة العرب وشاع في أكثر لهجاتهم واطرد في مقاييسهم، وهو الذي يقاس عليه وتبنى القواعد والمقاييس اللغوية حسب هذه النصوص والأحكام التي سقتها، ومع أن لهم اختلافات كثيرة في التطبيق والفروع وتقويم بعض المسموع من النصوص فإنهم لا يختلفون في هذا المبدأ والأصول الكلية المبنية عليه.

استشهاد النحويين بالقراءات:

وقد رأيت أن أتبع منهج النحويين في تطبيقهم لمبدأ (البناء على الأكثر) في استشهادهم بالقراءات ومدى اعتمادهم عليه وفي موقفهم منها ومدى تحكيمهم للقرآن نفسه، إذ أنَّ استشهادهم بالقراءات المتواترة والشاذة أمر لا يختلفون فيه، فأعمالهم النحوية وكتبهم شاهدة على أنهم بنوا النحو على كلام العرب الفصيح: شعراً ونثراً، وعلى القرآن الكريم وقراءاته كلها.

يقول الإمام السيوطي في الاقتراح⁽⁴⁷⁾: «أما القرآن الكريم فكل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء أكان متواتراً أم شاذاً وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية إذا لم تخالف قياساً معروفاً بل ولو خالفته يحتج بها في ذلك الحرف بعينه وإن لم يجز القياس عليه كما يحتج بالمجمع على وروده ومخالفته القياس في ذلك الوارد بعينه ولا يقاس عليه نحو (استحوذ ويأبى)، وما ذكرته من الاحتجاج بالقراءة الشاذة لا أعلم فيه خلافاً بين النحاة»⁽⁴⁸⁾.

فهذا الكلام من السيوطي يصور منهج النحويين في هذا الاستشهاد ويثير قضايا هامة منه، هي:

أ - إطباق النحاة على الاحتجاج بالقراءات الشاذة إذا لم تخالف قياساً معروفاً لدى العرب، ومن باب أولى القراءة المتواترة في هذا الإجماع، فهاتان يقاس عليهما، لا يخالف في ذلك أحد.

وشواهد ذلك كثيرة معروفة.

ب - المخالف للقياس أي للأكثر الشائع من كلام العرب من القراءات المتواترة والشاذة يحتج به في ذلك الوارد بعينه ولا يقاس عليه، لأن الذي يقاس عليه هو ما كان كثيراً شائعاً في الاستعمال، فهذا الشاذ لا يرفض ولكنه لا يعتبر قاعدة عامة يقاس عليها.

ج - مثل السيوطي للمجمع عليه في القراءات المتواترة المخالف لقياس كلام العرب الكثير بنحو (استحوذ) الذي لم تقلب واوه ألفاً وهي متحركة - مثل «استجاب»⁽⁴⁹⁾ و«استجار» و«استقام»⁽⁵⁰⁾ وغيرها كثير جداً، ومثله «أبى يأبى» بفتح عينه في الماضي والمضارع وليست عينه ولا لامه حرف حلق، وقياسه أن

(47) ص 14 - 15.

(48) ص 14 - 15.

(49) سورة آل عمران، في الآية: 172 و195.

(50) سورة التوبة، في الآيتين: 6 و7.

يكون مكسور العين في المضارع، مثل - يهدي ويقضي، ويأتي - وغيرها كثير.

د - ومثل للقراءة الشاذة المخالفة لقياس كلام العرب الكثير بقراءة التاء في قوله تعالى: ﴿يَذَلِكْ فَيُفْرِحُوا﴾ لدخول لام الأمر على المضارع المبدوء بتاء الخطاب وهو قليل والأكثر في كلام العرب أمر المخاطب بصيغة الأمر، قال الأشموني⁽⁵¹⁾: «والأكثر الاستغناء عن هذا بفعل الأمر».

ومن ذلك يظهر أن النحاة - خصوصاً البصريين منهم - يقبلون كل القراءات ويستشهدون بها ولكنهم يطبقون عليها منهجهم في البناء على الأكثر والقياس عليه، والحكم على ما خالفه بالقلّة والشذوذ وعدم القياس عليه.

هـ - ومن هذا المنهج جاء نظرهم في بعض القراءات أو نقدهم لها، لعل أشهرها قراءتان هما: قراءة حمزة بن حبيب الزيات من القراء السبعة ومن وافقه من غيرهم بجر الأرحام في قوله تعالى: ﴿وَأَتَقُوا اللَّهَ الْكَلْبَى شَاءَ لَوْ بِهِ وَالْأَرْحَامُ﴾⁽⁵²⁾ عطفاً فيما يظهر على الضمير المتصل المجرور وهو ما لا يقبله النحاة جميعاً ولذا نجد أقوال الأئمة الأوائل من البصريين والكوفيين واضحة في تقييده ووصف العرب بكراهته وملازمة إعادة الجار مع المعطوف، فهذا الفراء يقول: «وفيه قبح لأن العرب لا ترد مخفوضاً على مخفوض وقد كنى عنه» وإنما يجوز هذا في الشعر لضيقه⁽⁵³⁾؛ وأبو إسحاق الزجاج يقول: «فأما الخفض في الأرحام فخطأ في العربية لا يجوز إلا في اضطراب شعر»، وأضاف «فأما في العربية فإجماع النحويين أنه يقبح أن ينسق باسم ظاهر على مضمّر في حال الخفض إلا بإظهار الخافض»⁽⁵⁴⁾، فهو يحكي إجماع النحويين على قبحه.

فالاستقباح يتفق عليه المذهبان وهو إجماع لديهم فكلاهما لا يعجز النطق عليه ابتداء، ولكن البصريين لا يقبلون التخريج على الوارد منه فهم أشد رفضاً له، ولا أرى هذا اختلافاً في حكم نحوي بقدر ما هو اختلاف في المنهج

(51) شرحه على الألفية ج4/3.

(52) سورة النساء، الآية: 1.

(53) معاني القرآن ج1/252 - 253.

(54) معاني القرآن وإعرابه ج1/ق111 وتظهر 126.

وطريقة الاستدلال وتطويع المقاييس، فالكوفيون يقبلون الاحتجاج بالمروي مهما كان ويتوسعون في الرواية والتخريج على الشاذ والقليل النادر ولا يتخرجون من اختلاف الأحكام. بينما البصريون ينون على الأكثر الموثوق به ويأبون الخروج عنه وعما يتتهون إليه من القواعد والأحكام وقد كان أبو جعفر النحاس دقيقاً في تلخيصه للمذهبين في هذه القضية إذ قال: «وقرأ إبراهيم النخعي وقتادة وحمزة ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ بالخفض وقد تكلم النحويون في ذلك، فأما البصريون فقال رؤساؤهم: هو لحن لا تحل القراءة به، وأما الكوفيون فقالوا: هو قبيح ولم يزدوا على هذا ولم يذكروا علة قبحه فيما علمت»⁽⁵⁵⁾، وأقول: إن الفراء علله بكراهية العرب له وعدم ردهم على الضمير المنخفض: أي إن علة قبحه عدم فصاحته وشيوعه عند العرب، فما ورد منه عنهم قليل، بل إن الإمام الطبري - وهو كوفي المذهب النحوي - بالغ في نقد هذه القراءة وردها ووصفها بالرداءة وعدم الفصاحة فقد قال - بعد نقله ما قال الفراء في نقدها -: «وأما الكلام غير الشعر فلا شيء يضطر المتكلم إلى اختيار المكروه من المنطق والرديء في الإعراب منه»⁽⁵⁶⁾.

هذه القراءة أنموذج لاستشهاد النحاة بالقراءات وموقفهم منها، وقد قلت: إنهما مبنيان على الأكثر من كلام العرب فلنرجع إلى القرآن والقراءات لنعلم مدى تأييدهما لهذا القول ودلالتهما عليه، في هذه القراءة والقراءة الآتية على وجه الخصوص، وهو تأييد واضح لا ريب فيه يتمثل في ثلاثة أمور هي:

أ - الآيات التي فيها العطف على الضمير المجرور وأعيد فيها الجار كثيرة جداً تبلغ حوالي المائة وقد سبق لي إحصاؤها ولكن هذا الإحصاء ليس معي الآن، منها قوله تعالى: ﴿أَذْكُرْ يَمَعِيَ حَلَّكَ وَعَلَىٰ ذَلِكِ﴾⁽⁵⁷⁾، وقوله: ﴿أَنَّا آمِنُوا بِرَبِّهِمْ﴾، وقوله: ﴿وَمَكَتَ عَلَىٰ الْفُلِّ تُحْمَلُونَ﴾⁽⁵⁸⁾، وقوله: ﴿أَلَمْ يَرَوْا بِكَ وَمِينَ

(55) إعراب القرآن/ق/44/1.

(56) تفسيره في أول سورة النساء.

(57) سورة المائدة، الآيتان: 110 و111.

(58) سورة المؤمنون، الآية: 22، ومثلها سورة غافر، الآية: 69.

مَعَكُمْ⁽⁵⁹⁾، وقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُكْفِرُوا مِنْكُمْ سَوَاءٌ أَعْرَضَ عَنْكُمْ أَمْ ذَكَرَ فِيكُمْ﴾⁽⁶⁰⁾، وقوله: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ﴾⁽⁶¹⁾، وقوله: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾⁽⁶²⁾، وقوله: ﴿إِنَّا بُرَءُكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾⁽⁶³⁾، وقوله: ﴿مَتَّعْنَا لَكُمْ دَوْلَاتٍ مُنْتَصِفًا﴾⁽⁶⁴⁾ وغير هذه الآيات كثير.

ب - الآيات التي يبدو أن العطف فيها على الضمير المجرور دون إعادة الجار قليلة لا تزيد عن أربع - فيما أعلم - منها آية النساء السابقة، وقد خرجها المانعون على غير هذا العطف، فهي محتملة، والآية الثانية قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ يُقْبِلُكُمْ فِيهِمْ وَمَا يُثَلَّ عَلَيْهِمْ فِي الْكِتَابِ﴾⁽⁶⁵⁾، والثالثة قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعْيَشًا وَمَنْ أَسْتَمْتُمْ لِمَنْ يَرْذِقُنَّ﴾⁽⁶⁶⁾، والرابعة قوله تعالى: ﴿وَفِي حَلْفِكُمْ وَمَا يَأْتِيَنَّ مِنْ دُونِهِ لِيُقِيمُوا يُقِيمُونَ﴾⁽⁶⁷⁾، وقد خرجت هذه الآيات الثلاث على غير هذا العطف دون تعسف⁽⁶⁸⁾.

وقد اعتمد الإمام ابن مالك على مثل هذه الآيات وما جاء منه في الشعر فأجاز هذا العطف، وهو خلاف مذهب الجمهور - كما يقول ابن عقيل في شرح الألفية - ولا شك أنه المذهب المبني على الأكثر الذي لا يطعن فيه.

ج - قراءة الإمام حمزة السابقة لم يقرأ بها أحد من السبعة ولا من الثلاثة المكملين العشرة غيره، فكلهم قرأوها بالنصب فهو الأكثر الذي تبنى عليه الأحكام النحوية إلى جانب إعادة الجار في الآيات عند إرادة العطف.

(59) سورة النمل، الآية: 47.

(60) سورة النمل، الآية: 19.

(61) سورة الشورى، الآية: 3.

(62) سورة الحشر، الآية: 10.

(63) سورة الممتحنة، الآية: 4.

(64) سورة النازعات، الآية: 33، ومثلها سورة عيس، الآية: 31.

(65) سورة النساء، الآية: 127.

(66) سورة الحجر، الآية: 20.

(67) سورة الجاثية، الآية: 4.

(68) ينظر كتابي: النحو وكتب التفسير ج1/ 266 - 267 وغيرها.

فهذه الأمور الثلاثة هي التي جعلت جمهور النحويين يتخذون حكمهم السابق على هذه القراءة، وإن كان ردهم ونقدهم لها غير مقبولين، وبناء عليها وعلى الوارد الكثير من كلام العرب شرعوا حكمهم بمنع العطف على الضمير المجرور دون إعادة الجار، وهو دليل بنائهم على الأكثر ورفضهم البناء على القليل إذا ما توفر الأول.

القراءة الثانية هي قراءة عبد الله بن عامر اليحصبي الشامي قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نَذَرْتُ لِكَثِيرٍ مِّنَ الشُّرَكَاةِ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾⁽⁶⁹⁾ بنصب أولادهم مفعولاً به للمصدر فاصلاً بين المضاف: - قتل - والمضاف إليه: - شركائهم - وقد نقدها النحاة نقداً شديداً وكان أبو زكريا الفراء أسبقهم إلى نقدها - فيما وصل إلينا - ولم يجز الإمام الطبري القراءة بها لمخالفتها قراءة الجماعة وقال عنها: «وذلك في كلام العرب قبيح غير فصيح»⁽⁷⁰⁾، وبالح جار الله الزمخشري⁽⁷¹⁾ في نقدها وردها، ولا يختلف النحاة في تقبيح الفصل بين المضاف والمضاف إليه إلا في الضرورة.

وإذا ما علمنا أن هذه القراءة لم يقرأ بها أحد غير ابن عامر وأنه لم تجيء قراءة أخرى بهذا الفصل سوى قراءة شاذة منسوبة لبعض السلف لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ خَائِلاً بِرِجَالِهِمْ رُسُلُهُ﴾⁽⁷²⁾ بنصب «وعد» وجر «رسل»⁽⁷³⁾، إذا ما علمنا ذلك عَلِمْنَا عِلْمَ اليقين أن حكم جمهور النحويين بمنع الفصل بينهما مبني على أساس متين من القرآن الكريم وأن هذا الفصل أمر غير طبيعي وأن الذين أجازوه اتباعاً لابن مالك لا يستطيعون أن يصفوه بالفصاحة لمخالفته مخالفة ظاهرة لما اطردت عليه أساليب القرآن الكريم وكلام العرب، وابن مالك هو الذي أجاز هذا الفصل بشرط أن يكون الفاصل منصوباً بالمضاف كالقراءتين السابقتين.

(69) سورة الأنعام، الآية: 137.

(70) تفسيره ج2/137 - 138 ط دار المعارف بمصر.

(71) في تفسيره: الكشف ج2/55 ط الاستقامة.

(72) سورة إبراهيم، الآية: 47.

(73) وينظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك تعليق الدكتور طه محمد الزيني ج3/60 - 64.

والنتيجة التي ننتهي إليها من هذا البحث: من عرض معنى تيسير القرآن ومنهجه واقتداء اللغويين به في البناء على الأكثر والالتزام باللغة الفصحى الشائعة الموحدة والموحدة هي الدعوة الملحة للالتزام بهذا المنهج القرآني في المفردات والأساليب والتعريب بحيث لا نُدخل في لغتنا إلا ما كان فصيحاً سليماً إن كان من الأساليب موافقاً لأوزان العربية في حروفه وصيغته إن كان من المفردات المعربة أو المولدة، بحيث تكون طريقة صياغة الألفاظ واشتقاقها موافقة لموازين الصياغة والاشتقاق التي استقر عليها فكرنا اللغوي ومقاييسه المبنية على الأكثر الشائع من كلام العرب على نحو ما وصفنا وأن يكون ذلك في حدود الضرورة اللغوية والعلمية فإن هذا الالتزام واجب قرآني وعلمي وتاريخي وضروري لاستمرار هذه اللغة الشريفة فصيحة سليمة وموحدة وموحدة.

ولله الأمر من قبل ومن بعد، ، ،

المذهب المالكي بالقيروان

بين الذب والإثراء

أ. عز الدين بن زغبة
باحث بجامعة الزيتونة

أولاً: تمسك القيروانيين بالمذهب المالكي:

إن المتتبع لتاريخ الفتح الإسلامي للمغرب العربي وكيفية انتشار مذهب الإمام مالك به يمكنه أن يخلص إلى جملة من العوامل التي يمكن اعتبارها أسباباً مباشرة وغير مباشرة في تمسك القيروانيين بمذهب الإمام مالك نذكر منها:

1 - تتلمذ أهل القيروان على يد الصحابة وفقهاء التابعين سواء الوافدين عليهم أو الذين اجتمعوا بهم في مكة والمدينة وغيرهما. والبعثة العلمية التي أرسلها عمر بن عبد العزيز لتفقيهم جعلت منهم أناساً متمسكين بنصوص الكتاب والسنة بعيدين عن الجدل والتأويل وإعمال الرأي.

2 - إن طبيعة القبائل البربرية المتسمة بالتمرد السياسي وظهور الفرق الضالة

وانتشار البدع واشتعال الثورات المتتالية والمتلاحقة التي تحرك خيوطها الفرق الضالة زادت أهل إفريقية عزماً وتصميماً على التمسك بالمنهج الذي ورثوه عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم.

3 - تكون المذاهب الفقهية وتختلف المدن المغربية عن ذلك وعلى رأسها القيروان مما شكل حافزاً قوياً لدى أبنائهم، وسرى في نفوسهم عزم على الالتحاق بها، امتد بين طرفي المغرب - إفريقية والأندلس - فتكون بين المغربيين القاصي والداني حركة مباركة دفعت بطليعة من الشباب المحدثين والفقهاء الذين تكونوا بالمغرب إلى أن يتفروا إلى المشرق ضاربين أكباد الإبل في طلب العلم⁽¹⁾.

وقد تزامنت هذه الحركة المباركة وذويوع صيت مالك في البلاد الإسلامية، وشيوع منهجه الذي ينبذ الجدل والتأويل، ويرفض الخوض في الرأي الذي لا يستند إلى دليل، فكان لهذا المنهج أثر كبير في نفوس الأفارقة لتطابقه مع المبادئ التي ورثوها عن الصحابة وفقهاء التابعين وغيرهم من أفراد البعثة العلمية.

وانطلاقاً من هذه العوامل تشكلت حلقة الوصل الأولى بين القيروانيين والمذهب المالكي، وذلك عندما حط وفد من أبناء القيروان الرحال بالمدينة قاصداً حلقات الإمام مالك للتلمذ عليه وحمل علمه إلى من هم في انتظارهم من أبناء القيروان ومن حولها من أهل القرى. وممن كان ضمن الوفد علي بن زياد، وعبد الله بن غانم، وعبد الرحمن بن أشرس، والبهلول بن راشد، وعبد الله بن فروخ وغيرهم من المغاربة.

ثم تلاحقت بعد ذلك الرحلات إلى الإمام مالك من الأفارقة؛ فمنهم من أدركه ومنهم من لم يدركه فتتلمذ على تلاميذه الأفارقة والمدنيين والمصريين.

ومن تلاميذ مالك الذين كان لهم فضل السبق في نشر علمه وأقواله بإفريقية

(1) الفاضل ابن عاشور: أعلام الفكر: ص 23.

هو علي بن زياد. كان أول من أدخل إليها الموطأ وانتصب يدرس الفقه، وفسر أقوال مالك بالتوجيه والتأصيل، فطار صيته في البلاد الإفريقية، واختص به في التفريع الفقهي الإمامان أسد بن الفرات وسحنون، فبه تفقها وأخذا عنه فقه المسائل والأحكام، وفسر لهما الأقوال وقرّر لهما المعاني بما انفرد به في ذلك وعلى أيديهما تكوّن المذهب المالكي تكوّنه الذي بدا واضحاً في المدونة⁽²⁾.

ولقد أصاب الفقه المالكي بين علي بن زياد وسحنون شيء من الاختلاط عندما مزجه أسد بن الفرات بشيء من فقه العراقيين في أسديته رافضاً إعادة النظر فيها وتصحيح ذلك الخلط.

فكان سحنون بن سعيد هو من قام بهذه المهمة وتفرغ في رحلة لذلك ليحرّر المدونة ويخلص أقوال مالك من شوائب الأسدية ويصحح الأقوال من مصادرهما ويشد الفروع إلى أصولها ويربطها بأدلتها من رواية إمام المذهب من خلال موطأ ابن وهب. وعلق ابن عاشور على هذا العمل من سحنون فقال: فكان سحنون بهذا الصنيع هو الذي رد الفقه المالكي إلى طريقته المدنية الأولى مع الحفاظ على ما أفاده أسد من لقاح جديد بطريقة العراق، فرجع فقه مالك إلى موطنه وأورد من مسائله شيئاً صحيحاً مضبوطاً لا يزن بوهم ولا اشتباه⁽³⁾. وبمدونة سحنون تمّ انتشار المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، وغدا سحنون رمزاً للمالكية بالقيروان وحامل لوائها، فكان صارماً في الدفاع عن المذهب، فقام بفض حلق المخالفين للمذهب من العراقيين، ولم يكن يقبل إلا فتوى المالكيين، وبه صارت إفريقية ملكاً لمالك⁽⁴⁾. كما قام بمحاربة أهل البدع والضلالات وأخفت كل صوت مارق ومنع دروس الصفرية والمعتزلة التي تلقى بجامع عقبة وعزل أصحابها عن تعليم الصبية، وحزّم المناظرة في غير المذهب المالكي⁽⁵⁾.

(2) الفاضل بن عاشور، أعلام الفكر: ص 25-26.

(3) م. ن: ص 28.

(4) الحجوي: الفكر السامي، ج 2: ص 98.

(5) الشابي والياقي: مقدمة طبقات أبي العرب: ص 14-15.

وكان سخنون قد ولي رجلاً سمع بعض كلام أهل العراق فأمره أن لا يتعدى الحكم بمذهب مالك⁽⁶⁾.

إلا أن المذهب المالكي بعد سخنون قد تلقى ضربات موجعة من قبل القاضي الحنفي ابن عبدون، حيث ضرب طائفة من أهل العلم والصلاح أصحاب سخنون، وطيف بهم على الجمال وذلك بغضاً منه لمذهب مالك وأصحابه، منهم أبو إسحاق بن المضاء، وأبو زيد بن المديني فماتا على الجمال، وأحمد بن معتب، وابن مفرج حتى قال الأمير إبراهيم لو ساعدته فيمن يشكوه لجعلت له مقبرة⁽⁷⁾.

إلا أن ما قام به القاضي ابن عبدون لم يكن بإمكانه الإجهاز على المذهب المالكي ولا لي عنقه وذلك بسبب ما تركه سخنون من زاد علمي وفي مقدمته مدونته الكبرى، ورصيد بشري تمثل في كبار أصحابه وتلاميذه ومنهم ابنه محمد (- 256هـ) الذي تولى الذب عن أهل المدينة والرد على أهل الأهواء، وابن عبدون (- 260هـ) وعبد الله بن أحمد التميمي الأغلب (- 275هـ) والإمام الشهير يحيى بن عامر (- 289هـ) وعيسى بن مسكين (- 295هـ) الذين وقفوا سداً منيعاً ودرعاً واقياً في وجه ابن عبدون وأمثاله ممن يضمرون الحقد للمذهب المالكي، وما كاد القرن الثالث أن ينتهي حتى دهي القيروان والمذهب المالكي بها بداية دهماه كانت أمر من كل ما مرّ، وهي ظهور الشيعة العبيديين الذين قتلوا أعيان علماء الملة الذين كانوا حاملين لواء العلم والذين وحملوهم على الرجوع عن مذهب مالك والسنة والتمسك بالرفض، فأبوا فقتلوهم أشد تقتيل من أمثال أبي بكر بن هذيل، وأبي إسحاق بن البرذون الذي كان من نظار الفقهاء المدنيين بالقيروان، واشتهر بالذب عن مذهب مالك بن أنس، وكان شديداً في التمسك بمذهب مالك مما أدى به وأمثاله إلى قتلهم وسحبهم في أذنان الدواب لعدم قبولهم الإفتاء بمذهب العبيديين عوض مذهب مالك.

وقد توالى جرائم العبيديين في حق العلماء والفقهاء، فقد قتلوا في وقعة

(6) مواهب الجليل: 98/6 - الخلفي.

(7) الحجري، الفكر السامي: ج2/ 147 - 148.

أبي زيد مخلد بن كيداء خمسة وثمانين من نخبة علماء القيروان حول المهديّة رحمهم الله، وجعلوا دعاة لمذهبهم وزعومهم في الآفاق كل ذلك توصلاً للسياسيّة والرئاسة⁽⁸⁾.

ولئن كان هذا الضغط المكثف والمتواصل قد أثر شيئاً ما على تطور المذهب المالكي ونموه إلا أنه لم يقض عليه ولم يتمكن من اقتلاع جذوره من نفوس القيروانيين، بل ظل المذهب المالكي يتشّرع سرّاً من جهة ويخوض مواجهة فكرية عنيفة من جهة أخرى، هذه المواجهة التي قادها أبو عثمان سعيد بن الحداد (ـ 303هـ) الذي تصدى لمناظرة أبي العباس المخطوم وأفحمه، مما أثار إعجاب المشاركة به وعدّوه من رموز القيروان إلى جانب سحنون⁽⁹⁾.

ولقد كانت وفاة ابن الحداد بمنزلة نصرٍ للعبّيين حتى وجهوا بذلك البشائر، إلا أن هذه الفرحة لم تعمّر طويلاً حيث عوّض ابن الحداد في مسلكه محمد بن فتح الرقادي الذي سلك مسلك الجدال والمناظرة والدّب عن السنة ومذهب أهل المدينة ووقف إلى جانبه رجال زخرو بهم القرن الرابع حيث ركزوا السنة بالمذهب المالكي وأصبحوا من فحول البارزين المعروفين به، وبهم أصبح المذهب محصناً مجموعاً غير معرّف من أمثال ابن سلمون بن القطان، وأحمد بن نصر الهواري، وأبو بكر بن اللباد وغيرهم. وبذلك استطاع المذهب المالكي أن يقف في وجههم وأن يحافظ المالكيّة على مذهبهم⁽¹⁰⁾.

وبهذا الصنيع جعلت القيروان من نفسها المركز الثاني للمذهب المالكي بعد المدينة المنورة بطريقة استغنى معها المغاربة والأندلسيون من الانتقال للمشرق غالباً في العهود المتأخّرة واكتفوا بالأخذ عن أهل القيروان.

فقد دخل على أبي عثمان سعيد بن الحداد يوماً أندلسي فقال له ابن الحداد: أراك طالب علم قال: نعم وأنا متوجه إلى المشرق في ذلك فقال له: ما

(8) الفكر السامي: ج2/ص148.

(9) ابن القيم: أعلام الموقعين: ج1/27.

(10) الفاضل بن عاشور: أعلام الفكر: ص41-43، والشاذلي النيفر: البراذعي، وتهذيب المدونة:

ملتقى القيروان مركز علمي مالكي: ص26-27.

الذي كتبه من الكتب فأشار الأندلسي إلى كنهه فأخرج كتاباً من بعض المسانيد فقال له أبو سعيد إقرأ منه شيئاً فقرأ حديثاً واحداً فلما أكمله قال له سعيد: ضع الكتاب من يدك ثم أخذ يسر ذلك الحديث ويلخص معانيه، ثم قرأ عليه آخر فأملى عليه تفسيره ثم ثالثاً فقال له الأندلسي: ما لي حاجة إلى التقدم إلى المشرق لأنني أعلم أنني لا أرى مثلك⁽¹¹⁾. ولقد عزز علماء القيروان مواجعتهم الفكرية ومناظراتهم العلمية ضد خصوم المذهب المالكي بتأليف تبين قيمة الإمام مالك وفضائله وصحة مذهبه والرد على المذاهب الأخرى كالشافعي وأهل العراق، وذلك قصد جمع شمل أهل القيروان وغيرهم من أهل المغرب حول مذهب مالك وربط عزائمهم وتشجيعهم على الصمود في وجه التيارات المناهضة له.

فمن الكتب التي ألفت في فضائل مالك والذّب عن مذهبه نذكر كتاب أبي العرب (ـ 250هـ): فضائل مالك، وكتاب ابن سحنون (ـ 256هـ) شيوخ مالك، وكتاب أبو بكر بن اللباد (ـ 333هـ) فضائل مالك بن أنس، وكتاب ابن أبي زيد (ـ 386هـ) الاقتداء بمذهب مالك والذّب عن مذهب مالك⁽¹²⁾.

ومن الكتب التي ألفت في الرد على المذاهب الأخرى انتصاراً لمذهب مالك كتابا ابن سحنون الرد على الشافعي، وكتاب الرد على أهل العراق، وكتاب عبد الله بن أحمد التميمي الأغلبي (ـ 275هـ) الرد على من خالف مذهب مالك، وكتاب أبي زكريا يحيى بن عمر بن يوسف الكناني (ـ 288هـ) الذي ردّ فيه على الإمام الشافعي، وكتاب أبي عثمان سعيد بن الحداد: الرد على الشافعي. وكتاب أبي بكر بن اللباد: الرد على الشافعي، إن صحت النسبة له. ولقد انخرط الأدباء والشعراء في الصراع الدائر بين علماء المالكية وخصومهم فوققوا إلى جانب فقهاء المالكية، وسخروا قرائحهم الشعرية لذلك مادحين أهل المدينة وإمام المذهب مالك تارة وموطأه تارة أخرى، ومنوهين بجهود بعض علماء القيروان في دفاعهم عن هذا المذهب ونشره.

(11) تراجم أغلبية - ص 353 - 345 - وانظر بابكر الحسن الصلات الفقهية بين القيروان والمدينة المنورة: ملتقى القيروان مركز علمي مالكي - ص 126.

(12) تراجم، كتب التراجم الخاصة بعلماء القيروان وطبقات المالكية.

وقال يحيى بن خالد السهمي في مدح الإمام سحنون والثناء على علمه
وكونه متصلاً بعمل أهل المدينة أي بمذهب الإمام مالك :

وعلم الحجازيين بالغرب ينتهي إلى خيرهم فعلاً وأطيبهم خبراً
وأقومهم طراً لسنة أحمد وأعظمهم لله في دينه نصراً
وأوسعهم علماً وأصدقهم تقى وأورعهم جهراً وأورعهم سرا
فذاك الرضى سحنون فالزمه تستفد به البر والتقوى وتجنب العسرا⁽¹³⁾

وقال أحمد بن أبي سليمان في رثاء ابن سحنون ذاكراً خصاله ومكانته في
العلم واتصال علمه بعمل أبيه سحنون والإمام مالك .

لقد مات رأس العلم وانهدر ركنه وأصبح من بعد ابن سحنون واهياً
فمن لرواة العلم بعد محمد لقد كان بحراً واسع العلم طامياً
ومن قول سحنون ومن قول مالك وضعت دواويننا لنا هي ما هيا
بنى لك سحنون من المجد مفخرا وورثك العلم الذي كان باقياً⁽¹⁴⁾

هكذا تضافرت جهود الفقهاء والنظار من العلماء والأدباء والشعراء
من أجل هدف واحد ألا وهو نصرة المذهب المالكي والدفاع عنه بالذم
والعلم .

ثانياً: مكانة علماء القيروان في المذهب المالكي:

إن دور علماء القيروان في خدمة المذهب المالكي كان دوراً بارزاً من
خلال الأعمال الجليلة التي قدموها والتي حافظت على استمرار المذهب في
الغرب الإسلامي وتطوره منهجاً ومادة واستدلالاً وقد بوا القيروانيون أنفسهم
بهذا الصنيع مكانة متميزة بين علماء المذهب، ومن هؤلاء العلماء من ذاع
صيته فتجاوز حدود الغرب الإسلامي ودائرة المذهب المالكي، مثل أسد بن
الفرات وسحنون بن سعيد حيث قال الشيرازي في وصف سحنون: (واليه

(13) تراجم أغلبية: ص 317 - 319، ترتيب المدلوك: ج 4 - 404 - 405، الحياة الأدبية بالقيروان: ص 77.

(14) رياض النفوس: ج 1: 455 - الحياة الأدبية - ص 160 - 163.

انتهت الرئاسة في العلم بالمغرب وعلى قوله المعول⁽¹⁵⁾ وجعله ابن القيم الحنبلي العلامة المميزة للقيروان إلى جانب أبي عثمان سعيد بن الحداد، وذلك عندما تحدث عن أبرز الأمصار الإسلامية وأهم علمائها حيث قال: (وكان بالقيروان سحنون بن سعيد وله كثير من الاختيار وسعيد بن الحداد)⁽¹⁶⁾ مذليلاً أبوابها بالاحتجاج لها بالأحاديث والآثار من روايته من موطأ ابن وهب وغيره، وأدخل معها خلاف كبار أصحاب مالك مما اختاره لذلك ليثمر هذا العمل في النهاية تصنيف المدونة، التي تعتبر المصدر الثاني للفقه المالكي بعد الموطأ للإمام مالك، وكان هذا العمل من سحنون إلى جانب ما قام به ابن حبيب الأندلسي في «الواضحة»، وابن عبد الحكم المصري في «المختصر»، يشكل أبرز معالم دور التفريع الذي ينتهي في منتصف القرن الثالث للهجرة، كما اصطلاح عليه الفاضل ابن عاشور⁽¹⁷⁾، ليبدأ بعد ذلك عصر التطبيق الذي توجه فيه نظر العلماء إلى الصور الحادثة التي حدثت بعد عصر التفريع، وإدراجها تحت المسائل التي قررها علماء ذلك العصر، وتطبيقها على تلك الأحداث بصورة أصبح للعمل الاجتهادي بها اجتهداً في المسائل: أي اجتهد تطبيق الأقوال على المحال التي تنطبق عليها. وظهرت في هذا الدور كتب التهذيب التي هذبت بها الكتب القديمة والمختصرات التي لخصت فيها، والشروح التي شرحت بها، ودقق النظر في المسائل لأجل بيان ما بينها من الاتفاق والاختلاف، ثم صور النوازل والفتاوى التي تشتمل على بيان الوقائع الحادثة، وعلى بيان ما يرى الفقهاء المتأخرون من انطباق أو عدم انطباق القول من الأقوال عليها⁽¹⁸⁾.

وممن شكل هذا الدور من القيروانيين محمد بن سحنون الذي ألف كتابه النوازل ناسجاً إياه على المنهج السالف الذكر، وينخرط في هذا المنهج

(15) طبقات الفقهاء - ص 156.

(16) أعلام الموقعين: ج 1 - ص 27.

(17) المحاضرات المغربية: ص 77 - 78.

(18) م. ن. ص 78.

محمد بن عبدوس (- 258هـ) بتأليفه كتاب «المجموعة»، وهو من الكتب المعتمدة في المذهب، وقد قال مخلوف في وصف صاحبه «لم يكن في عصره أفاقه منه وهو رابع المحمدين الذين اجتمعوا في عصر واحد من أئمة المذهب وهم ابن سحنون وابن عبد الحكم وابن المواز»⁽¹⁹⁾.

كما أنه هو المقصود عندما يقال في المذهب المالكي المحدثان الإفريقيان إلى جانب محمد بن سحنون⁽²⁰⁾.

وكذلك كتاب النوازل لأبي محمد عبد الله بن إسحاق المعروف بابن التبان (- 371هـ) ثم ظهر عبد الله بن أبي زيد الذي وضع مختصر المدونة وكتابه المشهور «النوادر والزيادات» الذي قال فيه الفاضل ابن عاشور: سار فيه على طريقة محمد بن سحنون في كتاب «النوازل»، فكان يأخذ من نصوص المدونة ما يطبقه على الحوادث الجارية في عصره بصورة تتعلق بدرس الحوادث وصورها، ويدرس الأقوال ومواقعها ومحايلها حتى يتبين أن الصورة التي حمل عليها الحكم المدون في المدونة إنما هي راجعة بالعينية إلى نفس ما ورد فيه ذلك الحكم بالمدونة⁽²¹⁾.

وكان على كتابه هذا والذي قبله المعول في الفتوى بالمغرب، وكان قد ألف قبلهما أثره الخالد ألا وهو «الرسالة» التي نالت حظاً وافراً من الاهتمام والشهرة فاستحق بهذا العمل لقب مالك الصغير⁽²²⁾ ولم يمنح هذا اللقب لأحد قبله ولا بعده إلى يومنا هذا.

ونظراً لمكانة ابن أبي زيد العلمية في المذهب المالكي جعله العلماء الفصيل بين عصر المتقدمين والمتأخرين، حتى قالوا يعتبر ابن أبي زيد آخر

(19) شجرة النور الزكية: ص 70.

(20) الفكر السامي: ص 99.

(21) المحاضرات المغربية ص 78.

(22) ابن عبد السلام الأموي: التعريف بالرجال المذكورين لابن الحاجب: ص 226. تحقيق د. أبو الأجنان وحزمة أبو فارس.

المتقدمين وأول المتأخرين⁽²³⁾. وهناك من ألحق به أبا الحسن القاسبي وعده ممن يفرق به بين الطبقتين مثل ابن أبي زيد⁽²⁴⁾ وقد قال فيه حافظ المغرب أبو الحسن بن عبد الله القطان «ما قلدته حتى رأيت النسائي يقلده»⁽²⁵⁾ وقد خصه ابن عرفة بلفظ الشيخ في مختصره⁽²⁶⁾، وهو إطلاق أغلب علماء المذهب عليه، كما أنه يطلق عليه وعلى أبي الحسن القاسبي لفظ الشيخين وهو ما نص عليه خليل في مختصره بقوله: «واختار الشيخان ثمانين» وبين الشراح أنهما المتقدمان⁽²⁷⁾ كما أنهما يعتبران المعيار الذي اعتمد عليه في تقديمهم رواية المغاربة على رواية العراقيين حيث قالوا: «بتقديم المغاربة على العراقيين لأن منهم الشيخين»⁽²⁸⁾ وهما ابن أبي زيد وأبو الحسن القاسبي.

وما كان لابن أبي زيد أن يبلغ تلك المرتبة لولا عمله الجليل ودوره البارز الذي قام به في تشييد صرح المذهب المالكي، وبناء فقهه على الضبط والتحديد، وتخليصه من قيود الجنائيات والعصبيات، حيث لخص لنا الفاضل ابن عاشور صورة هذا العمل عندما تحدث عن الشيوخ الذين أخذ عنهم ابن أبي زيد وتكون بهم حيث قال: «وقد أعانته ذلك التكوين الممتاز على أن يرجع بالفقه إلى صفاته العلمي، ويفكّه من قيود الجنائيات والعصبيات، وأن يسلك في خدمة المذهب المالكي مسلكاً فريداً يضبط ما تنأثر في مصادره من الأقوال ممّا قاله مالك وخالفه فيه أصحابه، أو ما وافقه فيه، أو ما انفرد أصحاب مالك ومن بعدهم بتقريره من الأحكام، فدرس الأقوال الفقهية، وحقّق الصور التي تتعلق بها حيث كانت صورة واحدة واختلفت فيها الأنظار، أو صوراً مختلفة يرجع كل قول إلى واحد منها، واهتم بوضع كل حكم في نصابه وذلك بضبط الأركان والشروط التي تتحقق بها مائة كل موضوع من مواضيع الأحكام الفقهية، فكان

(23) الدسوقي: حاشية على الشرح الكبير: 1/25 - الفكر السامي ج2/115 - الاختلاف الفقهي 83.

(24) الفكر السامي: ج2/149.

(25) م.ن: ج2/149.

(26) حاشية المدوي على الخرشي: 4 - 153 - الاختلاف الفقهي/ص164.

(27) شرح الخرشي: 4 - 153 - الاختلاف الفقهي، ص164.

(28) حاشية المدوي على شرح الخرشي: ج1/49، الاختلاف الفقهي: ص257.

بذلك عماداً متيناً لدور التطبيق في المذهب المالكي يوازي من معاصريه المالكية الأبهري بالعراق وابن عبد البر وابن أبي زمنين بالأندلس»⁽²⁹⁾.

والى جانب ابن أبي زيد ظهر أبو بكر بن اللباد وابن القابسي اللذان عذا من أصحاب الوجوه في المذهب ولو انفردا. وقال الحجوي في معرض رده على ولي الله الدهلوي عندما قال: «وقل للمجتهد المنتسب في المذهب المالكي وكل من كان منهم بهذه المنزلة فلا يعد تفرده وجهاً في المذهب كأبي عمر بن عبد البر والقاضي أبي بكر بن العربي».

قال مقبده: وليس كما قال فأمثال ابن العربي وابن عبد البر عندنا كثير بل أعظم كابن القاسم وأشهب وسحنون وابن حبيب ثم ابن أبي زيد وابن اللباد والقابسي وابن رشد وابن يونس واللخمي والمازري وعياض وغيرهم من لا يحصى كثرة، وأقوالهم معدودة من وجوه المذهب المالكي معمول بها معتمدة ولو انفردوا»⁽³⁰⁾.

وممن ظهر بالقيروان أيضاً ابن حارث الخشني (- 361 - 366هـ) الذي جمع الأقوال المتفق عليها والمختلف فيها في المذهب المالكي في مصنف وسماه بـ«الاتفاق والاختلاف في مذهب مالك»⁽³¹⁾.

كما جمع الآراء التي خالف فيها مالك أصحابه⁽³²⁾ في مصنف مستقل سماه رأي مالك الذي حاز به فضل سبق في جمع فروع المذهب في كليات وأصول يرجع إليها المفتي في فتواه، ويحمل عليها النظائر والمتشابهات من الوقائع والحوادث، ألا وهو «أصول الفتيا»⁽³³⁾ ثم ظهر في منتصف القرن الخامس أبو الحسن اللخمي الذي يعتبر آخر علماء دور التطبيق إلا أنه لم يلتزم

(29) أعلام الفكر الإسلامي، ص 47.

(30) الفكر السامي: ج 2/ 455.

(31) نفس المصدر: ج 2 - 112.

(32) م. ن: ج 2/ 112.

(33) وهو كتاب مطبوع بالدار العربية تونس - بتحقيق الشيخ محمد المجذوب والدكتور محمد أبو الأصفهان والدكتور عثمان بطيخ.

بمنهج هذا الدور كسابقيه بل أدخل عليه نزعة جديدة من خلال كتابه «التبصرة» الذي جعله سائراً على منهج دور التطبيق الذي يبحث في الصور من جهة والفتاوى من جهة أخرى، إلا أنه نحا فيه منحاه المشهور الذي اختص به من بحثه أحياناً مع الذين ينقل أقوالهم في مستندات تلك الأقوال على طريقة لم يشترك معه غيره فيها من الأئمة الذين عاصروه أو تقدموه من رجال هذا الدور⁽³⁴⁾.

إلا أن الذي يبدو لي أن هذا العمل من اللخمي كان مسبوقاً بخطوة في هذا الاتجاه من قبل أبي عثمان سعيد بن الحداد الذي كان يرفض التقليد والركون إلى الاختيار بين الأقوال دون البحث عن مستنداتها ودليلها والتعرض لها بالنقد حيث يقول: «إن الذي أدخل كثيراً من الناس في التقليد نقص العقول ودناءة الهمم»⁽³⁵⁾ وربما كان هذا الاتجاه من أبي عثمان سعيد بن الحداد هو الذي دفع ابن القيم إلى عده من رموز علماء القيروان⁽³⁶⁾.

إلا أن هذه الخطوة من ابن الحداد تطورت على يد اللخمي وصارت منهجاً خاصاً به، وتوسع فيه حتى امتد فكره إلى نقد أصول المذهب برده القول بمراعاة الخلاف ليحذو حذوه بعد ذلك عياض وغيره. قال الونشريسي: «والقول مراعاة الخلاف قد عابه جماعة من الفقهاء ومنهم اللخمي وعياض وغيرهما من المحققين»⁽³⁷⁾.

إلا أن المالكية قد وقفوا من اللخمي وصنيعه موقف تأييد وإنكار، فمن الذين استحسنوا اختيارات اللخمي الشيخ خليل، حتى جعله من الأربعة المعتمدة ترجيحاتهم في المذهب، إلى جانب ابن رشد وابن يونس والمازري؛ وقد قام الشيخ محمد الشيباني بعد هذه الاختيارات في المختصر الخليلي

(34) الفاضل ابن عاشور: المحاضرات المفربية: ص 79 - 80.

(35) الفكر السامي: ج 2/ 163.

(36) أعلام الموقعين: ج 1 - 27.

(37) إيضاح المسالك: ص 160.

فوجدناها أكثر من خمسين اختياراً أغلبها ترجيحاته لأحد الأقوال التي اختلف فيها العلماء. أما اختياراته من نفسه فلا تبلغ عشرة اختيارات⁽³⁸⁾.

وقد أورد ابن غازي أبحاثاً لبعضهم تبين فضل طريقة اللخمي وتمدحها فقال:

واظب على نظر اللخمي إن له فضلاً على غيره للناس قد باناً
يستحسن القول إن صحت أدلته ويوضح الحق تبيناً وفرقانا
ولا يبالي إذا ما الحق ساعده بما يخالفه في الناس من كانا⁽³⁹⁾
وعلى منهج اللخمي سار تلميذه المازري، وكذلك ابن بشير الأفريقيان
وابن رشد الأندلسي وحياض المغربي⁽⁴⁰⁾.

ومن الذين أنكروا عليه ما نقله المقرئ من بعضهم حيث قال: «قال بعضهم احذر أحاديث عبد الوهاب والغزالي وإجماعات ابن عبد البر واتفاقات ابن رشد واحتمالات الباجي واختلافات اللخمي»⁽⁴¹⁾.

وقيل كان مذهب مالك مستقيماً حتى أدخل فيه الباجي يحتمل ويحتمل ثم جاء اللخمي فعدّ جميع ذلك خلافاً⁽⁴²⁾، وقد أنشد ابن غازي في صنيع اللخمي قوله:

لقد هتكت قلبي سهام جفونها كما مزق اللخمي مذهب مالك

والى جانب هؤلاء العلماء الذين سبق ذكرهم نجد مجموعة أخرى لا يقل شأنها عن شأنهم إلا أنهم لم يحفظوا بالظهور والشهرة مثل ما وقع لغيرهم، كأبي القاسم السيوري (- 460هـ - 462هـ) الذي كان ينقد الأقوال المنقولة عن مالك، ويحدد الفروق بين الفروع، ويستخرج العلل وصارت آراؤه هذه مخالفة مالك في بعض المسائل اجتهداً منه: منها جنسية القمح والشعير، وخالفه في القدمية

(38) اللخمي واختياراته في الفقه المالكي: ملتقى القيروان - مركز علمي مالكي - 178.

(39) الفهرست ص 61.

(40) الفاضل ابن عاشور - المحاضرات المغربية - ص 81.

(41) القواعد ج 2/ 350، الخطاب مواهب الجليل ج 1/ 40 - 41.

(42) المقرئ القواعد: ج 2/ ص 350.

وقال بخيار المجلس لما قام عنده من الأدلة على رجحان قول المخالف⁽⁴³⁾.

وقد قام بمثل عمله ابن محرز القيرواني (ـ 450هـ) وعبد الحق الصقلي (ـ 466هـ) وعبد الحميد بن الصائغ (ـ 480هـ) وغيرهم، حيث حرروا الفروق بين الفروع الفقهية المتشابهة صورة والمختلفة حكماً، واستنبطوا العلل التي بنيت عليها تلك الفروق، واستخراج الإشارات المقاصدية من ذلك. وخير من جسد هذا العمل من هؤلاء عبد الحق الصقلي في كتابه «النكت والفروق على المدونة».

ثالثاً: أهمية المؤلفات القيروانية في المذهب المالكي:

لقد استفاد المذهب المالكي بالقيروان من ثروة فقهية هائلة صنعها علماءها خدمة له وعملاً على نشره والدفاع عنه، ومن هذه الثروة ما وصل إلينا ولكنه لا يزال مخطوطاً حبيس الرفوف والمكتبات العامة والخاصة، قلماً تصل إليه أيدي الباحثين، ومنها ما هو مفقود متعذر الوصول إليه، وبين هذا وذاك توجد آثار قيمة وكتب مفيدة ومصنفات فريدة، ليس بإمكاننا التعرّض لها جميعاً، ولكننا نستوقف عند عينات منها شكلت أصولاً ومصادر للفقه المالكي بشيء من التفصيل، ونذكر البعض منها إجمالاً قصد الإعلام والبيان ومن هذه المصنفات نذكر ما يلي:

1- المدونة - للإمام سحنون:

إن تأليف الإمام سحنون كان في بداية أمره غير مرتب على الأبواب، وكان يسمى «المختلطة»، ثم نظر فيه نظراً جديداً فهدبها واستدل لفروعها من مرطاً ابن وهب وغيره من مروياته من الأحاديث والآثار، ووسعها بإضافته لها الأقوال المخالفة لقول مالك وابن القاسم من بقية أصحاب مالك، ليكتمل بعد ذلك عمل سحنون، ويشمر المدونة الكبرى؛ تلك المدونة التي تعتبر الأصل الأصيل والمرجع الأخير للفقه المالكي الذي بنى عليها مباشرة أو بواسطة.

وكان سحنون بعلمه هذا قد أسس قاعدة رد المسائل إلى أصولها الأولى. قال الشيخ المنوني: «وقد كان من أسباب هذه المكانة للكتاب أن الإمام سحنون

(43) الفكر السامي: ج2 - 212.

وثق مسائل المدونة بالاحتجاج لها بالآثار حتى يؤسس بذلك قاعدة رد المسائل إلى أصولها الأولى، ولما حذف المختصرون للمدونة هذا الحجاج للمسائل تنوسي ذلك في المؤلفات المالكية إلا نادراً بينما استمر عند الشافعية والحنابلة ومن سار على نهجهم⁽⁴⁴⁾.

والمدونة عند المالكية هي الأصل الثاني بعد الموطأ فلذلك إن وجد للإمام قول واحد في الموطأ والآخر فيها قدم ما في الموطأ وإذا وجد له قولان واحد فيها وواحد في غيرها من الدواوين قدم قوله فيها. قال أبو محمد صالح: «إنما يفتى بقول مالك في الموطأ، فإن لم يجده في النازلة فبقوله في المدونة، فإن لم يجده فبقول ابن القاسم فيها، وإلا فبقوله في غيرها، وإلا فبقول الغير في المدونة، وإلا فأقاريل أهل المذهب»⁽⁴⁵⁾.

وقد قال ابن رشد أثناء كلامه على تأليف المدونة وأسباب تقديمها على غيرها فحصلت أصل علم المالكيين وهي مقدمة على غيرها من الدواوين بعد موطأ مالك رحمه الله. ويروى أنه ما بعد كتاب الله أصبح من موطأ مالك رحمه الله، ولا بعد الموطأ ديوان في الفقه أفيد من المدونة⁽⁴⁶⁾.

ولم يكن الاهتمام بالمدونة والعناية بها حكراً على العلماء فقط، فإن الولاة في الأندلس كانوا يشترطون لتولية رجل القضاء أن يستظهر المدونة، كما كانوا لا يسمحون للفقيه بلبس القلنسوة والصعود إلى المنبر إذا لم يكن يحفظها⁽⁴⁷⁾.

وقد أنشد أبو عمران بن موسى بن معطي العلبوسي في مدحها قائلاً:

ما ألف الناس في كل الدواوين مثل المدونة الخراء في الدين
سحنون ألفها للطالبين لها يا رب سحنون واجعلني كسحنون⁽⁴⁸⁾

(44) حضور المدونة الكبرى في المؤلفات والحلقات الدراسية المالكية - ملتقى الإمام سحنون: ص 87.

(45) المعيار: ج 23/12 - عيس: فتح العلي المالک: 73/1.

(46) المقدمات: 44/1.

(47) الديباج المذهب: 208/2 - الاختلاف الفقهي: ص 270.

(48) فهرس: ابن غازي: ص 68 - الاختلاف الفقهي: 269.

وقد حظيت المدونة بإقبال كبير من قبل الدارسين لها من مختلف مدائن الغرب الإسلامي وشرقه من أمثال تونس وبجاية وتلمسان وفاس وقرطبة والقاهرة وبغداد وغيرها، آخذين عنها وشارحين لها ومختصرين وملخصين ومقيدين ومذيلين ومعتمدين عليها في جميع التصانيف والتأليف، ومقدمين لها على غيرها من المؤلفات الفقهية.

2 - الرسالة: لابن أبي زيد القيرواني:

لقد ألف ابن أبي زيد الرسالة في فترة مبكرة من حياته حيث كان عمره وقتها سبع عشرة وكان ذلك سنة 327هـ بطلب من شيخه محرز بن خلف الذي كان يشتغل بتعليم الصغار القرآن وتأديبهم وتربيتهم⁽⁴⁹⁾.

فكانت الرسالة جامعة لعلوم الشريعة من عقيدة وفقه وعبادة ومعاملة وأخلاق وآداب بأسلوب سهل مختصر معزز بالدليل الأصلي من الكتاب والسنة ولهذا سهل للناشئة تعلم هذه العلوم مجتمعة في ديوان واحد. فكانت هي العمدة في تعليم الناشئة الأحكام التي يحتاجونها وهم في بداية حياتهم؛ ليسلم تكوينهم ويصح إعدادهم، وبذلك سدت فراغاً مهولاً كان يحسه الناس قبلها حيث إن كتب المذهب المالكي التي سبقتها كانت كتباً للخاصة يغلب عليها التفريع والتفصيل في بعث المسائل سواء كان ذلك على مستوى علم الكلام أم علم الأخلاق أو العقيدة⁽⁵⁰⁾.

فكانت الرسالة بهذه الصورة أول مختصر ظهر بعد التفريع لابن الجلاب لأنه لا يوجد في ذلك الزمن إلا الأمهات الكبار، فهي التفريع مختصراً بالنسبة إليها⁽⁵¹⁾.

وبناء على هذا قرر علماؤنا أنه لا يدرس خليل إلا بعد دراسة الرسالة

(49) مقدمة كتاب الجامع: ص 50 - 51.

(50) نفس المصدر: 53 - 54 رسالة ابن أبي زيد أهميتها وانتشارها ملتنى بن أبي زيد ص 77.

(51) النفاوي: الفواكه الدواني: ج 1/ 2، مقدمة كتاب الجامع ص 54.

ووصفوا من يعمد إلى دراسة خليل دون الرسالة بالجهل وسوء الاختيار وفي ذلك يقول أحد العلماء:

علامة الجهل بهذا الجيل ترك الرسالة على خليل⁽⁵²⁾
وقد بين العلامة الشيخ عبد الله بن الحاج حماد الله الشنقيطي أهمية الرسالة في نظمه فقال:

هذا ولما كانت الرسالة لعلم دين الله كالحبالة
تقتنص الوحشي والأنسي وتجمع البري والبحري
ولقد لقيت الرسالة اهتماماً كبيراً من لدن العلماء والمعلمين فاعتنوا بها
أشد الاعتناء. وقد بلغ فيما كتب عليها من شروح وحواشٍ وتقييدات ونظم ما
يزيد عن أربعة وثلاثين ومائة (134) مؤلفاً فيما ذكره الدكتور زين الفلالي في بحثه
حول دراسة بليوغرافية لأهم شروحها⁽⁵³⁾.

ولم ينحصر الاهتمام بالرسالة في المذهب المالكي فقط بل تعدته إلى
المذاهب الأخرى، فقد اعتمد عليها ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش
الإسلامية»⁽⁵⁴⁾ وكتابه «الصواعق»⁽⁵⁵⁾ وقال هي من أشهر كتبه.

3 - الفوائد والزيادات لابن أبي زيد القيرواني:

وهو كتاب مشهور في نحو مائة جزء⁽⁵⁶⁾ ويزيد سار فيه على طريقة ابن
سحنون في كتابه «النوازل» فكان يأخذ من نصوص المدونة ما يطبقه على الحوادث
الجارية في عصره بصورة تتعلق بدرس الحوادث وصورها ودرس الأقوال
ومواقعها ومحايلها، حتى يتبين أن الصورة التي حمل عليها الحكم المدون في
المدونة إنما هي راجعة بالعينية إلى نفس ما ورد فيه ذلك الحكم في المدونة⁽⁵⁷⁾.

(52) محمد الشيباني: رسالة ابن أبي زيد، ملحق ابن أبي زيد: ص 18.

(53) محاضرة قدمت في ملتقى الإمام ابن أبي زيد القيرواني ص 119.

(54) ص 158.

(55) ج 2 - ص 324.

(56) التعريف بالرجال المذكورين في جامع الأمهات ص 226، الفكر السامي ج 2/ 116.

(57) الفاضل ابن عاشور: المحاضرات المغربية ص 79.

وقد قال الحجوي في وصفه: له كتاب النوادر والزيادات على المدونة أوعب فيه الفروع المالكية «فهو في المذهب المالكي كمسند أحمد عند المحققين إذا لم توجد فيه المسألة فالغالب أن لا نصّ فيها»⁽⁵⁸⁾.

وتحدث الشيخ الفاضل ابن عاشور عن قيمته وأهميته في تكوين الملكة الفقهية، والتدريب على الفهم وذلك عند حديثه في ترجمته لابن أبي زيد حيث قال: أما كتاب النوادر والزيادات فلم يزل على قلة نسخه الخطية من أعظم الكتب الفقهية وأعوها على تكوين الملكة الفقهية الحقة، والتخريج على حسن الفهم ودقة التنزيل وبراعة التعليل. فقد جمع فيه صور الحوادث التي لم تفصل أحكامها في المدونة، واهتم بأكثر الصور التي تعرض في عصره في القيروان فتبين أحكامها بحسب تنزيل النقول وتحقيق مناطها، أو بالجواب عنها مما يتخرج من الأصول أو من النقول على سنة الاجتهاد في المسائل⁽⁵⁹⁾. وقد ذاع صيت الكتاب خارج بلاد الغرب الإسلامي ودائرة المذهب المالكي ليكون محل اهتمام غيرهما من باقي علماء الأصقاع الإسلامية والمذاهب الأخرى. فقد اعتمده ابن القيم الحنبلي وسماه «بجامع النوادر والزيادات»، فنقل عنه في كتابه «الصواعق»⁽⁶⁰⁾ وكتاب اجتماع الجيوش الإسلامية⁽⁶¹⁾.

4- تهذيب المدونة لأبي سعيد البرادعي:

أصل كتاب «التهذيب» هو مدونة الإمام سحنون وقد تبع فيه طريقة ابن أبي زيد إلا أنه ساقه على نسق المدونة، وحذف ما زاده ابن أبي زيد⁽⁶²⁾. إلا أنه جاء في تكملة ابن ناجي ما يفيد أنه مستقل في تهذيبه حيث يقول قلت أي ابن ناجي - ما ذكر من كونه تبعه أي أبا محمد - غير صحيح وكثيراً ما يختصر خلاف ما

(58) الفكر السامي ج3/ 116.

(59) أعلام الفكر الإسلامي ص48.

(60) ج2 - ص324.

(61) ص51.

(62) عياض ترتيب.

في مختصر أبي محمد مما هو معروف، وإنما هو مبین لاختصاره. ألا ترى إلى قوله: وصححتها على أبي بكر بن أبي عقبة عن جبلة بن محمود عن سحنون⁽⁶³⁾.

وقد حصل عليه الإقبال شرقاً وغرباً دراسة وشرحاً وتعليقاً واختصاراً من أئمة المالكية بالمغرب والأندلس وتركوا به المدونة ومختصراتها، وذكر القاضي عياض أنه ظهرت بركة هذا الكتاب على طلبة الفقه، وتيمنوا بدرسه وحفظه وعليه أكثرهم بالمغرب والأندلس⁽⁶⁴⁾. وعلق ابن ناجي على كلام عياض فقال: قلت يعني في زمانه وأما في زماننا فما الممول إلا عليه، ومن ينظر مدونة سحنون الذي هو اختصارها يعلم فضيلة البراذعي في اختصارها⁽⁶⁵⁾. وقد شهد له بذلك العلامة ابن خلدون عندما قال: إن شیوخ العلم اعتمدوه وأخذوا به حتى بعد ظهور كتاب جامع الأمهات لعمر بن الحاجب... فهم مع ذلك يتعاهدون كتاب التهذيب⁽⁶⁶⁾.

وهذه الشهادة كافية في رد ما يفهم من كلام الحجوي الذي قال: «وشغل دوراً مهماً - أي كتاب «التهذيب» قبل ظهور مختصر ابن الحاجب⁽⁶⁷⁾ أي بعد ظهور مختصر ابن الحاجب لم يعد له دور. ونظراً لأهمية التهذيب عند العلماء فإن هؤلاء بالقيروان لها أفتوا بترك وطرح ورفض كتب البراذعي لتهمته لديهم وركزوا في التهذيب وذلك لشهرة مسأله⁽⁶⁸⁾.

(63) معالم الإيمان ج 3 - 147، الشاذلي النيفر: البراذعي وتهذيب المدونة، ملتقى القيروان مركز علمي مالكي 46.

(64) ترتيب المدارك ج 3 - ص 708.

(65) معالم الإيمان ج 3 - ص 747.

(66) المقدمة ص 450: المطبعة التجارية بمصر.

(67) الفكر السامي، ج 2 - 209.

(68) ترتيب المدارك ج 3 - 708 ابن عبد السلام الأموي: التعريف بالرجال المذكورين في جامع الأمهات ص 275.

5- أصول الفتيا لابن حارث الخشني:

وهو كتاب مطبوع متداول صدر عن الدار العربية للكتاب بتونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، وقد قام بتحقيقه مجموعة من العلماء كالشيخ محمد المجدوب والدكتور محمد أبو الأجفان (والدكتور عثمان بطيخ، وهو كتاب نزع منه مؤلفه إلى تأجيل الكليات الفقهية وإناطة المسائل بالضوابط مع استخدام طريقة الفقه الموضوعي حيث يقوم بجمع الفروع الفقهية التي تندرج تحت قضية واحدة من مختلف أبواب الفقه المعهودة، ليصوغها تحت عنوان واحد مثل باب الشروط، وباب الأمناء، وباب الوالد، وأحكام المرأة، وأحكام الغائب، وأحكام المجهول، وأحكام المريض وغيرها، وهو عمل جديد على عصره كان سابقاً به وقد تحدث المحققون للكتاب عن عمله في التأجيل للكليات الفقهية فقالوا: ولعل من أهم طرق التأليف الفقهي الطريقة التي تنزع إلى إبراز أصول المسائل، وإلى التنظير بين بعض الفروع، وإلى تقديم الكليات الفقهية، وإلى الإشارة إلى بعض الفروق. وهي الطريقة التي توخاها محمد بن حارث الخشني... وهي الطريقة التي انصهر فيها ميل صاحبها إلى محاولة تفعيد القواعد الفقهية، وإلى ميله إلى المقارنة بين أقوال علماء المذهب المالكي. وتبلور فيها حرصه على إعانة المفتين، كما تجلى فيها تأثره بنزعة التاريخ والرواية إلى جانب شغفه بالنظر واستعمال العقل⁽⁶⁹⁾.

6 - التبصرة لأبي الحسن اللخمي:

وهو تعليق على المدونة مفيد حسن حيث نزع فيه نزعة جديدة، فبدأ يتصرف في الأقوال بالنقد قبولاً ورداً، فانسلك بهذا الصنيع من دور التطبيق إلى دور التفريع، حيث لخص الفاضل ابن عاشور عمل اللخمي بقوله... : بدأ يدخل عليه نزعة جديدة وهو الإمام أبو الحسن اللخمي فهو الذي ابتداء يتصرف... بمعنى أنه ابتداء يجنح إلى رجال دور التفريع في منزلتهم من

(69) أصول الفتيا: مقدمة التحقيق ص 11 - 12.

الاجتهاد والمقيد فكان في شرحه على المدونة - التبصرة - يعتمد أحياناً على نقد الأقوال من ناحية إسنادها، فيعتبر أن أحد القولين أصح من القول الآخر أي إسناداً. وأحياناً ينتقدها من ناحية رشاقة استخراجها من الأصول التي استخرجت بها، وهو ما يعبر عنه بالأولى، يقول أحياناً: وهذا أولى بالنظر إلى أنه الأقرب إلى تحقيق المصلحة المرعية من الشرع في تفريع ذلك الحكم، وهو ما يقول فيه أحياناً: وهذا أرفع. وليس من الخفي ما اشتهر به الإمام اللخمي في هذا المعنى من التصرف في المذهب المالكي، حتى إن المتأخرين جعلوا تصرفات اللخمي في المذهب المالكي وما يأتي به من القول اختياراً⁽⁷⁰⁾.

وإن كان الإمام اللخمي في المنهج الجديد لا يلتزم كل الالتزام بمذهب إمامه... الإمام مالك رحمه الله فإنه لا يخرج غالباً عن تلك الأصول إلا بدليل من الكتاب أو السنة، فهو ملتزم بالدليل يدور معه حيث دار. قال الشيخ الشيباني: ومع أن اللخمي يدور مع الدليل فإن اختياراته التي اطلعت عليها في مختصر خليل لم يخرج أكثرها من مشهور المذهب المالكي⁽⁷¹⁾.

والى جانب هذه المعالم الكبرى في ميدان التأليف الفقهي التي تحوي جميع فروع الفقه اهتم القيروانيون بالتأليف على الأبواب، فألف ابن سحنون كتاب «نوازل الصلاة» وكتاب «تحريم المسكر» وكتاب «الأشربة»، وألف أبو العرب كتاب «الوضوء والطهارة» وكتاب «الصلاة» وكتاب «الجنائز» وألف أبو الحسن القابسي «مناسك الحج» وألف أبو جعفر أحمد بن أحمد الفرسي القيرواني «313» كتاب «مواقيت الصلاة». كما اقتحم القيروانيون مجالات أخرى في تأليفهم لم تشملها المطولات الفقهية وإن كانت تعرضت بعض أجزاءها مثل كتاب «أحكام السوق» ليحيى بن عمر (386هـ) الذي سبق به الاهتمام بأحد الميادين الراجعة إلى نظر المحتسب، وكتاب «تزكية الشهود وتجريحهم» لأبي الحسن القابسي، الذي يعد اللبنة في علم التوثيق وأحكام الدعاوى والتقاضى

(70) المحاضرات المغربية ص81.

(71) أبو الحسن اللخمي واختياراته الفقهية - بحث مقدم في ملتقى القيروان - مركز علمي مالكي - ص716.

وكتاب «أحمية الحصون». وله كتاب «الأموال لابن نصر أحمد الداودي» (403هـ).

وقد توسع نظر القيروانيين في هذا الميدان ليشمل مجال التربية والتعليم، فألف ابن سحنون كتابه «أدب المعلمين» وهو كتاب مطبوع، وألف أبو الحسن القابسي كتابه «الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين»، إلى جانب رسالة ابن أبي زيد التي ألفت في هذا المجال، كما أن للقيروانيين فضل السبق في شرح الموطأ، فألف ابن سحنون أول شرح عليه سماه «تفسير الموطأ» وألف أحمد بن نصر الداودي ثاني شرح عليه وسماه «النامي في شرح الموطأ»، وألف عبد الملك أبو مروان البوني القيرواني شرحاً على الموطأ، وغير ذلك من الكتب والمؤلفات المختلفة ذات الأثر الواسع في الغرب الإسلامي خصوصاً والعالم الإسلامي عموماً.

رابعاً: إسهامات القيروانيين في بناء المذهب المالكي:

لقد قام علماء القيروان بدور فعال في بناء المذهب المالكي إلى جانب نظرائهم في المدينة المنورة وقرطبة ومصر والعراق. وكانت الأعمال التي قاموا بها في هذا المجال قاسية وحاسمة في استواء المذهب على سوقه. وسنقوم بتلخيص بعض هذه الأعمال في النقاط التالية:

1- تدوين المذهب المالكي:

إن الذي نعنيه بالتدوين هو تدوين الفروع المتمثلة في المسائل والفتاوى المتلقاة عن الإمام مالك رضي الله عنه، وأقوال الإمام مالك التي تضمنها الموطأ. فهذه تشكل في معظمها أصول المذهب ومبادئه العامة، وأمر تدوينها قد حسم فيه مالك نفسه بتأليفه الموطأ، أما مسألة الفروع التي أشرنا إليها سابقاً، والتي هي عماد المذهب، فإن فضل السبق في تدوينها كان لعلي بن زياد؛ فهو أول من كتب مسائل الفقه والفتاوى التي تكلم بها مالك بن أنس، ولم يكن حينها واحد من أصحاب مالك، حتى ابن القاسم دون الفقه والمسائل كتابة فأقبل

علي بن زياد على تصنيف المسائل وتبويبها، وخرّجها كتباً على مواضيع الأحكام الفقهية، وسمى جملة الكتاب بذلك الاسم الطريف الذي يُعْتَوُّ عمله فسماه «خير من زنته»⁽⁷²⁾ ويعلي بن زياد يكون الفقيهان الجليلان اللذان قام عليهما دور تدوين الفقه المالكي اشتركا مع علي بن زياد وابن القاسم وهما أسد بن الفرات وسحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي، فكان تكوّنهما به موجهاً لكل منهما أن يدون ويكتب الكتب الجامعة للمسائل الفقهية على قول مالك وأصحابه فكما دون علي بن زياد كتابه: «خير من زنته» ودون أسد بن الفرات مدونته التي لقيت فيما بعد «بالأسدية» وذهب سحنون يتدارك على أسد في أسديته فأخرج «المدونة»⁽⁷³⁾.

ومن هنا يتضح لنا أن أول خطوة وقعت في مجال تدوين المذهب المالكي كانت قيروانية.

2 - تأسيس مشهور المذهب:

لقد أسس الإمام سحنون مشهور المذهب المالكي من خلال مدونته التي هي عماد المذهب وأساسه بعد الموطأ.

هذه المدونة التي حوصل فيها ما تلقاه من علم معاصري مالك وأصحابه، وجمع من مشهور الفقه المالكي ما لم يجمعه أحد ممن لقي مالك نفسه وعلى هذا الأساس كانت «مدونته» الأصل الأصل للمذهب في الفروع انبنى عليها كل ما جاء بعدها مباشرة أو بواسطة، وقد قرر علماء المذهب أنه لا يجوز لقاض ولا لمفت أن يقضي أو يفتي إلا بمشهور ما في مدونة الإمام سحنون، قال الزرقاني في شرحه على مختصر خليل عند قوله في باب القضاء: «فحكم بقول مقلده» أي بالمشهور أو الراجح من المذهب كرواية ابن القاسم عن الإمام مالك في المدونة، وكرواية غيره عن الإمام لتقديمها على قول ابن القاسم فيها، وأولى في غيرها، وعلى روايته في غيرها عنه. فإن لم يرو عن الإمام مالك فيها أحد شيئاً

(72) الفاضل بن عاشور: أعلام الفكر الإسلامي - ص 26.

(73) الفاضل بن عاشور: المحاضرات المغربية ص 77.

قدم قول ابن القاسم فيها على رواية غيره في غيرها عن الإمام وعلى قول غيره فيها وفي غيرها»⁽⁷⁴⁾.

وقال الشيخ الشيباني: «إذا وجد الحكم عن الإمام مالك في المدونة إما برواية ابن القاسم عنه أو برواية غيره عنه فلا يجوز الحكم ولا الفتوى بغيره، كما لا يجوز العدول عن قول مالك في المدونة إلى قول غيره في غيرها»⁽⁷⁵⁾.

3 - لقد حازت المدرسة القيروانية فضل السبق في الخروج من دائرة التفريع الفقهي للمسائل والحوادث إلى أبرز أصول المسائل، وإلى جمع النظائر حول كليات فقهية يرجع إليها عند حدوث الوقائع التي يرجع إليها بالقياس والمثابرة قصد تيسير سبل القضاء والإفتاء، وكان هذا المنهج مقدمة مرحلة التقعيد الفقهي التي أعقبها بعد ذلك.

والذي جسد هذا المنهج هو محمد بن حارث الخشني الذي شق الطريق بكتابه «أصول الفتيا» أمام فقهاء المدرسة المالكية ليصوغوا القواعد الفقهية في المذهب، ويهتموا بإناطة المسائل بضوابطها، وذلك مما يسهل للمجتهدين والمفتين عملهم في استنباط الأحكام الشرعية⁽⁷⁶⁾.

منهج الاختيار في الفقه الذي سلكه الإمام اللخمي، والذي خرج به عن المنهج الذي اعتاده رجال دور التطبيق الذي كان يبحث في الصور والنوازل الحادثة، وينظر في الفتاوى والمسائل الماثورة فيطبّقها عليها ليعطيها حكمها عند التشابه والتطابق، إلا أن اللخمي على الرغم من التزامه بهذه الطريقة أخذ ينقد تلك الأقوال المنقولة، وبدأ يدرس سندها ومستنداتها وأصلها الذي بنيت عليه، فيقبل منها ما يراه ملائماً ويرد ما لا يراه كذلك، فانبثق عن هذا العمل ما اصطلاح على تسميته بالاختيارات التي سبق الحديث عنها عند الكلام على الإمام اللخمي وكتابه التبصرة، ليصبح هذا المنهج بعد ذلك هو مسلك أربعة من فحول المذهب وهم تلميذه الإمام المازري، وأبو الطاهر بن بشير، وابن رشد

(74) شرح الزرقاني على مختصر خليل: ج7/124.

(75) سحنون فقيه مالكي: ملقى الإمام سحنون ص51.

(76) أصول الفتيا: مقدمة التحقيق - ص34.

والقاضي عياض، ثم تتجدد هذه الطريقة في نهاية القرن السادس من طرف ابن رشد الحفيد في كتابه (بداية المجتهد).

والذي يمكن قوله في الختام أن المدرسة القيروانية شكلت العمود الفقري للمذهب المالكي في القرون الخمسة الأولى، والقلب النابض الذي يجدد له حيويته ومرونته كلما تطلب الواقع ذلك نتيجة تغيره بتغير معطيات الحياة ومتطلباتها.

أبو حامد الغزالي

المنهج وبعض الطيقات

د. المهدي عباد إسماعيل
كلية الشريعة - جامعة الفاتح

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى، أما بعد:

فإن الإمام الغزالي قد عاش عصراً زاخراً بالتيارات الفكرية والسياسية المتلاطمة، وشارك في مجالات فكرية واسعة تكاد تنتظم التراث الإنساني لعصره، وخاض تجارب - بل عانى أزمت - روحية وعقلية عميقة تركت أثرها في حياته وفكره. ومن ثم - وذلك أمر طبيعي -، اضطرت كلمة العلماء والباحثين منذ عصره إلى اليوم، أو تفاوتت على الأقل، في التقدير العام له ولأثره، وفي بيان طابعه العام وسماته المميزة، وفي تحديد مجال إبداعه أو عنايته المتخصصة: أفقيه أم متكلم أم صوفي أم فيلسوف؟ أهو عدو للفكر العقلي يناصر التقليد والاتباع أم هو مفكر عقلي يثق بمقاييس العقل ويجاري العقلانيين وبأخذ عنهم؟ أهو مفكر نظري أم هو أيضاً معلم وداعية ومصلح

58 _____ مجلة كلية الدعوة الإسلامية (المجلد الرابع عشر)

اجتماعي؟ لقد حار في ذلك بعض تلاميذه المقربين وكثير من دارسيه القدامى والمحدثين، وقد لا يوضح الأمر كثيراً - بل لعله يزيده غموضاً وتعقيداً وإشكالاً - أن نقول: إنه هو هذا كله في وقت معاً، وربما كان شيئاً وراء ذلك أيضاً، إنه أحد المجددين الذين يعثهم الله على رأس كل قرن يجددون لهذه الأمة أمر دينها⁽¹⁾.

وأحسب أنه مما يعين على إلقاء بعض الضوء على هذه التساؤلات الملحة، وقد يسهم في حلها، أن نحاول التعرف على منهج الرجل من خلال إنتاجه، بأي ميزان يزن حقيقة المعرفة؟ وعلى أي أساس يقبل ويرفض ويأخذ ويدع؟ وبأي أسلوب كان يتوصل إلى النتائج المختلفة فيما خاضه من مباحث متنوعة في العقيدة والفقه والسياسة والتربية وغيرها، مركزين على بعض الأفكار المنهجية ملتزمين آثارها التطبيقية في بعض هذه الميادين، وربما نلمح إلى تأثيرها في بعض اللاحقين ممن تابعوا البحث فيها بغية التوضيح فحسب، فذلك جانب من البحث أخرى أن يفرد بجهود مستقلة.

وأبادر الآن فأقول: إن الإمام الغزالي مفكر مسلم سني عقلي، يميل أحياناً إلى مواقف الأشاعرة، ويرتضي لنفسه - وينصح المستعدين - بالمسلك الصوفي، هو مفكر سني عقلي محض من قمة رأسه إلى أخمص قدميه، ومن أول حياته إلى آخرها؛ سني بمعنى أنه يلتزم الوحي، ويدور في فلك الكتاب والسنة ولا يقلد إلا المعصوم عليه السلام، وقد يتأول ولكن بقانون، وقد يوافق الأشاعرة أو غيرهم، ولكن طبقاً للدليل، وإن لم يستطع الفكاك الكامل من أسرارهم في الحقيقة، وقد يرتضي المناهج الصوفية بحثاً عن اليقين لنفسه الطموح، وعوناً إلى إصلاح المجتمع من حوله، ولكنها صوفية يحاول إقامتها على الكتاب والسنة لا صوفية الغنوص والهرمية، وإن لم يسلم تماماً من آثارها المتفشية، وهو في الوقت نفسه عقلاني مخلص يؤمن بالمنهج المنطقية العقلية وصحتها، ويزن بها كل معارفه عقلية أو شرعية، أو حتى روحية، وهو يدعي

(1) أمين الخولي: «المجددون في الإسلام»، ص 14.

الإمامة في ذلك، ويزعم أنه كفيلاً أن يجمع الخلق على كلمة سواء بفضل تلك الموازين المنطقية لو استجابوا له وأصغوا إليه⁽²⁾، وهو يكافح بإخلاص ضد أعداء هذه الموازين ويكشف تمويههم للحقيقة وخطرهم على الحياة الإسلامية، سواء أكانوا من الحشوية أو الباطنية، ولا تمثل هذه الازدواجية عند الغزالي تناقضاً أو إشكالاً إذ أكثر العلوم الشرعية عند عالمها عقلية، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها، ﴿وَمَنْ زُجِرَ بِحُجَّتِ اللَّهِ لَهُ نُورٌ مِمَّا كُتِبَ لَهُ﴾⁽³⁾. نعم قد تنشأ صعوبات من التزام هذين الأصلين: أيهما يقوم عند التعارض، وإلى أي مدى يمكن الاعتماد على كل منهما؟ فيحاول الغزالي اجتياز هذه الصعوبات لينتهي بهما إلى وفاق يبلغه أو يعتقد أنه قد بلغه، ساعياً في كل أولئك إلى (العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتبع القلب لتقدير ذلك)⁽⁴⁾.

كيف تحرى الرجل هذا اليقين، وما مسالكة إليه؟ يحسن بنا الآن أن نتنقل من هذا التعميم إلى تناول أفكار منهجية محددة مع استطلاع بعض آثارها في مجالات بحثه المختلفة في العقيدة والفقه وغيرهما من ألوان البحث الشرعي والعقلي.

1 - الاستدلال المنطقي:

درس الغزالي الفلسفة وأحسن عرضها باتفاق دارسيه، تلك الفلسفة التي قدمها الشيخان (الفارابي وابن سينا) ذات الملامح الأرسطية مع شوائب أفلوطينية، والتي غلبت على عقول أكثر المثقفين في عصره حتى أدى ذلك للبعض منهم إلى أن «يكفر بالتقليد المحض»⁽⁵⁾. ثم قسا في نقدها وردّها حتى رمى أصحابها بالكفر والبدعة، وهو إنما يعني بالمحل الأول الجانب الإلهي منها

(2) القسطاس، ص 58.

(3) الرسالة اللدنية: ص 106.

(4) المنقذ، 4.

(5) السالف، 21.

(أما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح... وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات...⁽⁶⁾). وكل ما أخذه على القوم هو أنهم لم يستوفوا شرائط البرهان في مباحثهم الإلهية... وهكذا أباح الغزالي المنطق في أجزاء أخرى من الفلسفة المتداولة، وعاب على من يرفض الحق لمجرد كونه في يد مخالفه، بل دعا إلى استعماله في كل المباحث، وسيصرح فيما بعد بإيجاب استعماله على الباحثين حتى في المباحث الشرعية... اتخذ الغزالي هذا الموقف الموضوعي السامح من المنطق وهو يعد أستاذًا في النظامية ببغداد، يخطط لمشروعه في درس الفلسفة ونقدها، وظل على هذا الرأي حتى آخر حياته.

وقد ألف في هذه المرحلة كتابين من أبرز كتبه هما (محك النظر، ومعيار العلم) ثم ألف بعد سياحته واشتغاله بالرياضة الروحية رسالته الهامة «القسطاس المستقيم»⁽⁷⁾، والكتابان الأولان يمتازان بجودة العرض للمسائل المنطقية، ووضوح الأسلوب وسلاسته، والإفاضة في بعض المباحث اعتماداً على ما أفاده من مباحث الدلالة والتعريف والاستدلال لدى المتكلمين، بالإضافة إلى ناحية أخرى هامة وهي معالجة الأسباب التي من أجلها يعجز العارف بالمنطق عن مراعاة شروطه في مباحثه التطبيقية أحياناً كما وقع الفلاسفة في مباحثهم الإلهية، كما ينوه في القسطاس: «لكن الشيطان إنما يدخل من مواقع الثُلُم، فمن سد الثُلُم وأحكمها أمن الشيطان. ومواقع ثلعه عشرة قد جَمَعْتُها وشرحتها في كتاب «محك النظر» وكتاب «معيار العلم» إلى غير ذلك من الدقائق في شروط الميزان... فإن أردت معاهد جملها ألقيتها في كتاب المحك، وإن أردت شرح

(6) السالف، 24.

(7) ولا ينبغي عن ذهن القارئ كتابة المقدمة المنطقية للتهافت في المرحلة الأولى، والمقدمة المنطقية للمستصفى في المرحلة الثانية.

تفاصيلها وجدتها في كتاب المعيار... (8).

أما كتاب «القسطاس» فهو «كتاب مستقل بنفسه - كما يقول الغزالي في المنقذ بعد الإشارة إلى مؤلفاته عن الباطنية⁽⁹⁾ - مقصوده بيان ميزان العلوم وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم». ونود الآن ذكر بعض ملاحظات على هذا الكتاب سعياً إلى تعرف منهج الاستدلال العقلي لدى الإمام الغزالي وأسس ثقته به :

1 - أن الإمام الغزالي يحاول في هذا الكتاب استخراج الأشكال القياسية الحملية والشرطية من القرآن الكريم مباشرة، زاعماً أن القرآن الكريم يشير إليها ﴿وَيَزِيدُوا بِالْقِسْطِ﴾ وأنه إنما يعنيها في مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾⁽¹⁰⁾، ويدعو محاوره من أهل التعليم إلى أن يعلم (يقيناً أن هذا الميزان هو ميزان معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته... فإن الله تعالى هو المعلم الأول، والثاني جبريل، والثالث الرسول ﷺ)⁽¹¹⁾، ثم يستخرج في براعة كل أمثله من القرآن الكريم ليبيني أن استخدام هذه الأقيسة الصورية أمر مشروع ومندوب إليه في طلب المعرفة الحقة. وهذه محاولة أبعد مدى من محاولة ابن حزم في التريب؛ إذ يحاول تحويل المصطلحات المنطقية وتقريب اللغة المنطقية إلى القارئ العربي، وضرب الأمثلة من العلوم المتداولة بين العرب.

2 - يهتم الغزالي في هذا الكتاب بأمر أبعد من الصحة الصورية وشروط الإنتاج الشكلية إذ يفحص مواد القياس نفسه، ويعتبر ذلك هو الصنجة أو المعيار الذي يؤكد صحة الوزن به (فإن تشككت فماذا أصنع حتى يزول الشك؟ قلت: خذ عياره من الصنجة المعروفة عندك كما فعلت في ميزان الذهب والفضة، فقال: كيف آخذ عيارها وأين الصنجة المعروفة في هذا الفن قلت: الصنجة

(8) القسطاس، 49.

(9) المنقذ، 42.

(10) القسطاس، 14.

(11) السابق، 15.

المعروفة هي العلوم الأولية الضرورية المستفادة من الحس أو التجربة أو غريزة العقل... (12).

إن كل أمثلة الغزالي أو جلها تدل على أنه يرسى قاعدة هذا القياس على الأوليات الضرورية... ونأتي بمثال واحد هنا... إنه احتجاج إبراهيم على نمروذ في نهاية الحوار بينهما ﴿فَإِنَّكَ أَفْهَى بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ الذي أثنى عليه الخالق نفسه كما يقول الغزالي: ﴿وَبَلَدًا حُجَّتًا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمٍ﴾ وشرح الغزالي هذه الحجة بقوله: (وكمال صورة هذا الميزان أن تقول: كل من قدر على إطلاع الشمس فهو الإله، فهذا أصل، وإلهي هو القادر على الإطلاع وهذا أصل آخر، فلزم من مجموعهما أن إلهي هو الإله دونك يا نمروذ. فانظر الآن هل يمكن أن يعترف بالأصليين معترف ثم يشك في النتيجة؟ أو هل يتصور أن يشك في هذين الأصليين شاك؟ فإن قولنا الإله هو القادر على إطلاع الشمس لا يشك فيه لأن الإله كان عندهم وعند كل أحد عبارة عن القادر على كل شيء، وإطلاع الشمس هو من جملة تلك الأشياء (13). وهكذا فإن المواد التي يتركب منها القياس دوماً في تلك الأمثلة القرآنية هي أوليات ضرورية تستند إلى العيان والبدهة الحسية، أو التجربة المكررة المقبولة، أو إلى القضايا البينة بذاتها أمام العقل لا يكاد يشك فيها عاقل، فهي كما يعبر الغزالي من غريزة العقل أو من أوائل العقل... وإذا تم التسليم بالصحة الصورية للشكل القياسي، وكانت المواد التي يتركب منها صحيحة أيضاً وجب التسليم بالنتيجة... ويورد الغزالي لطمأنة محاوره نماذج من استخدام هذا الميزان في العلوم المختلفة في العقيدة وفي الفقه وفي الحياة العادية، متتياً بتحليل كل المقدمات إلى عناصرها الأولية الضرورية من البدهة العقلية والحس والتجربة.

3 - وبعد مزيد من التحليل والحوار يضيف الغزالي مصدراً آخر للمواد السابقة التي تتركب منها البراهين وهو «الأخبار» والمتواتر منها يفيد اليقين وغيره يفيد الظن، وهو أمر طبيعي من مفكر مسلم يعيش في بيئة عنيت بالمنهج

(12) السابق 23.

(13) المصدر السابق 21 - 22.

التاريخي رواية ودراية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فهو يدعو إلى تطبيق تلك الموازين في كل العلوم وأهمها في البيئة الإسلامية الفقه والكلام، وهنا يضرب الإمام مثلاً فقهياً: (وكذلك كون النبيّ حراماً ليس واضحاً بنفسه، بل يعرف بأصلين: أحدهما: أنه مسكر، وهذا يعلم بالتجربة. والثاني: أن كل مسكر حرام وهذا بالخبر الوارد عن الشارع عليه السلام)⁽¹⁴⁾.

وهذا يفيد الظن لأن إحدى مقدماته ظنية غير أنه كاف في الأمور الفقهية العملية، أما الاعتقادات فيورد منها الإمام مثلاً آخر - غير مثال إبراهيم مع النمرود - ويتبعه بالتحليل حتى يبلغه عناصره الأولية الضرورية⁽¹⁵⁾ - إذ لا مغزى في الاعتقادات عن اليقين - لإثبات وجود الله تعالى وعلمه، لكن للمسألة الظنية في الفقه حديث آخر ربما نعرض له فيما بعد...

ويتهيئ الغزالي بمحاورة إلى التسليم: (لقد أكملت الشفاء وكشفت الغطاء وأتيت باليد البيضاء) غير أن الرجل ما زال يعاني من بعض الشبهات ويخاف من مولاه السابق صاحب الموت ويخشى مفارقة الأهل والأصدقاء فيعينه الإمام على أن يجتاز هذه العقبات، وينفض عن نفسه هذه المخاوف إذ يكشف له عن تضليل الباطنية وسوء استخدامهم للموازين المنطقية متى يقول الباطني: (الآن هو هذا يلوح لي مخايل الحق وتبشيريه من كلامك فهل تأذن لي في أن أتبعك...؟) فيجيب الغزالي جواب الخضر: هيئات إنك لا تستطيع معي صبراً⁽¹⁶⁾. ويفارقه ليكابذ وحده تجربة التخلص من العلائق والعوائق ويرتفع بنفسه عن التقليد إلى يفاع الاستبصار.

وهكذا يحكي لنا كتاب القسطاس قراءة غزالية فلسفية للقرآن تنتهي إلى نتائج فلسفية ذات طرافة وأهمية، تركز على الطبيعة المنهجية للهداية القرآنية: (ولولا اشتغال القرآن على الموازين لما صح تسمية القرآن نوراً، لأن النور ما يبصر بنفسه ويبصر به غيره، وهو نعت الميزان، ولما صدق قوله: ﴿وَلَا تَكِلْ وَلَا

(14) السابق ص 26.

(15) السابق 26 - 27 وانظر 78.

(16) السابق 79.

يَكُنْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿ فَإِنْ جَمِيعَ الْعُلُومِ غَيْرَ مُوجُودَةٍ فِي الْقُرْآنِ بِالنَّصْرِحِ وَلَكِنْ مُوجُودَةٍ فِيهِ بِالْقُوَّةِ ؛ لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَوَازِينِ الْقَسْطِ الَّتِي تَفْتَحُ أَبْوَابَ الْحِكْمَةِ الَّتِي لَا نَهَايَةَ لَهَا (17) .

ولكن إذا كان الدليلان الثقلي والعقلي هكذا ممترجين مادة وصورة، وإذا كانت الشرعيات عقليات أو أكثرها، والعقليات شرعيات لدى العارفين . . . فهل نجح الإمام الغزالي في تطبيق أفكاره المنهجية هذه من الناحية التطبيقية وخاصة في رأس العلوم الشرعية أعني علم الكلام؟ هذا يقتضينا في الحقيقة أن نعرض لفكرة منهجية أخرى ذات أثر على الغزالي وغيره من المتأخرين حاول أن ينفذها عن نفسه في نهاية الأمر؛ وهي فكرة الدور.

2- الكلام بين النقل والعقل، وفكرة الدور الاعتزالية:

يبدأ الغزالي كتابه المشهور في علم الكلام «الاقتصاد في الاعتقاد» بالثناء على أهل السنة، وهو يعني بذلك الأشاعرة فيما أحسب، الذين «اطلعوا على طريق التفريق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا ألا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به إلا من خراب الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحق والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . . . (18) فهل التزم الغزالي حقاً الاقتصاد بين طرف الإفراط والتفريط، وهل سلك الصراط المستقيم فيما يتعلق بالعلاقة بين العقل والنقل في هذا الكتاب؟

الواقع أن الكتاب لا يمثل الغزالي وأفكاره المنهجية عن علم الكلام التي تبناها بعد فترة الرياضة والاعتزال عن الناس: إن الكتاب يتميز بذلك الوضوح

(17) السابق 69.

(18) الاقتصاد 3.

والإحكام المعروف عن كتب الغزالي، ولكنه فيه أشعري خالص تقريباً، يهاجم المعتزلة وغيرهم من خصوم المذهب، ويعتمد الدليل العقلي في مسائل العقيدة إلا ما يتعلق منها بالسمعيات واليوم الآخر. بخلاف موقفه الذي انتهى إليه في مرحلته الأخيرة وتعكسه رسائله: فصل التفرقة، وإلجام العوام، والقسطاس المستقيم، وقواعد العقائد في الإحياء، وإليه الإشارة في المنقذ.

لقد كان الإمام الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» واقعاً تحت تأثير الفكرة الاعتزالية التي تسربت إلى مدارس عدة ومنها الأشعرية والقائلة بأن العقل أصل للنقل، فلا ينبغي الاعتماد على الدليل النقلي في أية مسألة من مسائل العقيدة المتعلقة بوجود الله تعالى أو صفاته، أو بما تتوقف عليه صحة النبوة، وإلا كان ذلك تقديماً للفرع على أصله وهو دور باطل. وقد ولدت هذه الفكرة فكرة أخرى أنه عند قيام تعارض بين الدليلين النقلي والعقلي، أو حتى عند احتمال قيام هذا التعارض يجب اعتماد الدليل العقلي دون النقلي هرباً من الدور الفاسد كذلك. وقد حصرت الفكرة الأولى مجال الأدلة النقلية فيما يعرف بالسمعيات تقريباً، وكادت تذهب الفكرة الثانية بحجية الدليل النقلي دون تمييز.

وقد نشأت فكرة «الدور» هذه في الوسط الاعتزالي، ونجدها بأسسها ونتائجها مفصلة فيما بين أيدينا من كتب القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري⁽¹⁹⁾، ثم انتقلت إلى غيرهم، وخصوصاً إلى الأشاعرة ربما على يد الجويني⁽²⁰⁾، وجاء تلميذه الغزالي ليتبنى الفكرة أيضاً في مرحلته الأولى؛ يقول في الاقتصاد: «إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما، أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته؛ فإن كل ذلك ما لم يثبت الشرع، إذ الشرع يبنى على الكلام، فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع، فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل إثباته بكلام النفس...»

(19) انظر المغني لعبد الجبار: 15/ 26 - 29، 128 - 132، والمعتمد للبصري: 2/ 886 - 887.

(20) ينظر الجويني إمام الحرمين لفوقية حسين (أعلام العرب) 144.

وأما المعلوم بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع . . . وأما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن كلام النفس كمسألة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والأعراض كلها وما يجري هذا المجرى . . . (21)» .

ويمكن القول بأن فكرة الدور هذه بآثارها التي تزايدت على الرازي وأمثاله كادت تجعل من علم الكلام فلسفة عقلية بحثة، وهي من السمات المميزة لما يعرف بكلام المتأخرين . وقد كانت هي الباعث الذي حدا بابن تيمية إلى تأليف كتابه «درء تعارض العقل والنقل» لتنفيذها وتتبع آثارها لدى متأخري الأشاعرة وخاصة الرازي والآمدي .

والواقع أن فكرة الدور تهويل لا طائل وراءه . فيمكن للمرء أن يبدأ بإثبات النبوة عن طريق النظر في المعجزة، فإذا ثبتت عنده تقبل كل ما يأتيه عن هذا النبي ولا دور ولا تناقض، وهذا طريق أكثر الخلق كما أوضح الإمام الغزالي في كلامه عن «حقيقة النبوة» في المنقذ⁽²²⁾، وفي غيره⁽²³⁾، على أن القرآن لم يقدم للناس العقائد قضايًا مجردة عن الدليل يجب اعتناقها بسلطة النص المقدس أو الأمر الإلهي فحسب، بل هي دائماً قضايًا متنوعة ببراهينها العقلية التي لا يمكن أن يحيط من قيمتها بالتأكيد ورودها في هذا النص المقدس، وإلا فما يسمى أدلة عقلية هو منقول أيضاً عن مفكرين سابقين كالدليل الأنطولوجي، ودليل الإحكام أو الغائية، ودليل الإمكان وغيرها . وهذا ما فطن إليه الإمام الغزالي وكرره في كتبه المتأخرة من أن الشرعيات عقليات والعقليات شرعيات لدى العارفين . ومبنى كتابه «القسطاس» إنما هو بيان الأدلة العقلية الواردة في القرآن بموادها وصورها، فأين هذا التميز الحاسم إذن بين ما هو نقلي وعقلي؟

ويمكن القول بأن الإمام الغزالي قد طرح عنه آثار هذه الفكرة وأعاد النظر في قيمة الكلام الرسمي الإسكولائي ومناهجه، وحاول تطبيق ذلك جزئياً في

(21) الاقتصاد: 102 - 103.

(22) المنقذ: 52 - 59.

(23) انظر القسطاس: 58.

كتاب قواعد العقائد من كتب الإحياء، وفي كتابه «جواهر القرآن» وكذا في الرسائل الأخيرة التي أشرنا إليها آنفاً، ولعل ابن رشد أقرب ما يكون إلى منهج الغزالي - في عهده الثاني - في كتابه «مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وهذا وجه جديد للعلاقة بين الرجلين الكبيرين غطت عليها علاقة المواجهة والخصومة بين التهافت وتهافت التهافت، واكتفى هنا بالإشارة إلى معالم ذلك الموقف الغزالي الجديد، ويعرف القارئون لكتاب ابن رشد مواضعها منه :

- 1 - نقد الكلام الرسمي التقليدي وروحه الجدلية التي قد تولد من الشكوك أكثر مما تعطي من اليقين⁽²⁴⁾.
- 2 - تحريمه الاشتغال بالكلام إلا لواحد لديه شبهة أو متخصص في رفع الشبهة⁽²⁵⁾.
- 3 - الدعوة إلى كلام جديد يستند إلى مناهج القرآن يسميه «علم التوحيد الحقيقي»⁽²⁶⁾.
- 4 - مخالفة الأشعرية والتسامح مع المعتزلة⁽²⁷⁾، والميل إلى موقف السلف⁽²⁸⁾.
- 5 - منع تكفير الغير لمخالفته أصولاً مذهبية أو لمجرد جهله بها، وقصر التكفير على التكذيب القاطع للرسول⁽²⁹⁾.
- 6 - تفاوت مراتب الناس في المعرفة بالدين: أعلاها أهل البرهان اليقيني، يليهم العوام، وأدناها أهل الجدل⁽³⁰⁾.

(24) انظر القسطاس 63، 76 والفصل 145.

(25) فصل التفرقة 114 - 175 (إن تركنا المداينة ومراقبة الجانب صرحنا بأن الخوض في الكلام حرام لكثرة الآلة فيه، إلا... ص 174).

(26) إلجام العوام 263 - 273 والرسالة اللنية 107.

(27) فصل التفرقة 145 - 197.

(28) إلجام العوام 279 - 289.

(29) السابق 171 وما بعدها.

(30) القسطاس 10 - 12 - 61 - 70 ومشكاة الأنوار 214.

7 - إثبات الإعجاز التشريعي على غيره من ضروب الإعجاز⁽³¹⁾.

8 - الدعوة إلى وضع قانون للتأويل⁽³²⁾.

هذه الأمور - وغيرها - تشكل موقفاً جديداً من علم الكلام، وترسي أساسه على البراهين القطعية في القرآن الكريم، وتكشف ما انتهى إليه هذا العلم على يد المتأخرين. ولا ينبغي أن ننسى هنا أن عمل الغزالي في الرد على التعليمي في «الفضائح» وعلى الفلاسفة في «التهافت» هو عمل في نطاق علم الكلام لكنه يحتاج إلى تناول خاص، وقد تفضل أساتذة متخصصون بذلك والحمد لله. هذا عمل الغزالي في الكلام، فما أثره في أصول الفقه؟

3- الغزالي وأصول الفقه «فكرة التواتر»:

اهتم الغزالي بالفقه وأصوله فألف فيهما شاباً يافعاً واستمر على ذلك حتى قرب وفاته، وأصول الفقه هو منهج التفكير في القضايا الشرعية فهو وثيق الصلة بموضوعنا. وقد عرف الغزالي بأنه الشافعي الثاني لمكانته الفقهية، ويعرف المتخصصون قيمة «المستصفى» ولكن شهرته لدى الجمهور الصوفي بعمله في الإحياء، ولدى المثقفين بعمله الفلسفي في التهافت غطت على دوره البارز في أصول الفقه.

وقد اشتغل الغزالي بهذا العلم على امتداد حياته القصيرة والعريضة فألف في شبابه «شفاء الغليل» وأبدع في تحليل مفهوم العلة ومسالكها وطرق استخراجها وتنقيحها وتحقيقها، ومعنى ربط الحكم بها من الحكم والمصالح. ثم ألف قبل وفاته بعامين كتاب المستصفى، وهذا في ذاته يرد على من ظن أن الغزالي قد انسحب من مجال الفقه إلى التصوف، ومن ممارسة الفكر إلى الإغراق في التأمل الروحي والذكر. وللمستصفى دور بارز في تطور هذا العلم فطن إليه السابقون كابن خلدون وغيره، ونورد هنا بعض ملاحظات حول ذلك:

1 - كان للمعتزلة دور رائد في ميدان أصول الفقه، وقد أسهمت بحوثهم

(31) القسطاس 58.

(32) فيصل التفرقة 58 - 65.

في تأسيسه، وقد أفاد اللاحقون منها على اختلاف مذاهبهم غير أنهم خلطوا تلك الأبحاث الأصولية بمنطلقاتهم المذهبية الكلامية كالتحسين والتقبيح والصلاح والأصلح ونحوها، كما يعكسه كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري الذي شرح فيه كتاب «العمد» لشيخه عبد العبار، وكلاهما معتزلي تولى منصب قاضي قضاة بغداد، فلما جاء الغزالي - يسبقه في ذلك شيخه الجويني - عمل على تخليص المباحث الأصولية مما شابها من الأفكار الاعتزالية المذهبية، وأقامه على الأسس المقبولة لدى شيوخ أهل السنة.

2 - عني الغزالي في المستصفى - بعد شفاء الغليل - بمباحث العلة باعتبارها أهم أركان القياس، وبنى نظريته على أنها «العلامة» أو «الأمانة» التي يوجد الحكم الشرعي عندها لا بها⁽³³⁾، جرياً على ما شاع في الكلام السني وخصوصاً الأشعري بشأن إطلاق تأثير القدرة الإلهية وتدخلها في كل حالات الفعل والإيجاد، وقد انتقل هذا التحليل لمفهوم العلة إلى أوساط أخرى ليست في الغالب أشعرية، كفقهاء الحنفية الذين كانوا قد عرّفوا العلة بأنها الباعث حيث مالوا إلى أنها الأمانة، وعرفها صاحب مسلم الثبوت بأنها «الوصف الذي شرع الحكم عنده» وإن تردد البعض منهم في ذلك، وعادوا إلى مفهومهم الأول. وربما نعرض لأمر يتصل بهذه النقطة فيما بعد.

3 - اعتبر الغزالي المنطق وموازينه في الاستدلال أمراً ضرورياً لدارس أصول الفقه، فضمن المستصفى مقدمة منطقية أثارت عليه غضب الكثيرين من أهل السنة الذين يحاربون هذا العلم أو يكرهون خلطه بالعلوم الشرعية. ولكنه كان متسقاً مع نفسه وأفكاره التي جرى عليها من مقبل حياته إلى نهايتها في هذا الشأن كما سبق التعرض له.

4 - درس الغزالي موضوع «المصلحة» بعمق في هذا الكتاب وما يرتبط بها من فكرة المقاصد الشرعية، التي نماها وفصلها على أسس غزالية واضحة الفقيه الأندلسي الشاطبي في الموافقات؛ وهو وإن لم يعتبر المصلحة دليلاً مستقلاً

(33) المستصفى: 2/342.

جرباً على طريقة إمامه الشافعي قد فصل وأبدع في أمر الاستصلاح كما توسع وأفاض في مباحث، وكأنه وقد جاء بعد نمو الفقه المعتمد على الأصول المنقولة واستقراره، كان يرى أن نمو الفقه فيما يستقبله من حياة إنما يعتمد على القياس الذي يستثمر فيه الفقيه أصلاً مروحاً للتوصل إلى حكم الواقعة الجديدة المشابهة، وعلى الاستصلاح الذي يستحضر فيه الفقيه مقاصد الشرع، ويقبس المصلحة المرجوة في الواقعة الجديدة - سواء كانت جلب منفعة أو دفع مضرة - بالمقاصد التي دلت وقائع عديدة على مراعاتها أو مراعاة جنسها توصل إلى تعرف الحكم الشرعي لتلك الواقعة، ويمكن أن نجمل مذهب الشافعي في المصالح فيما يلي:

أ - تأكيداً أن الأحكام الشرعية كلها راجعة إلى حفظ المصالح وجوداً أو إبقاء⁽³⁴⁾، وهو في هذا يختلف عن بعض من سبقوه من أصوليي الشافعية الذين أداروا الأحكام على معنى التعبد، واعتبروها غير معللة بعلة، وقد أسند الزنجاني هذا الرأي إلى الشافعي نفسه وإلى علماء مذهبه، ولكن الغزالي له في هذه المسألة بيانٌ حيث استقصى أنواع المصالح، واستدل على حجة هذه الأنواع على نحو قطعي وبين العلاقات بينها.

ب - أن المصالح إنما تعمل في شكل القياس ما دام الشرع قد اعتبر أنواع المصالح، غير أن حدود هذا القياس تختلف عن حدوده في القياس الفقهي ذي الأصل المحدد المعين، وفائدة أعمال المصلحة في إطار القياس أن نضمن شهادة الأصول لها وعدم وجود معارض لها من النصوص، حتى لا يختلط الاستصلاح بالهوى والتشهي. . وقد جرى الشاطبي على ذلك أيضاً خلافاً لما نزع إليه الطرقي من أعمال المصالح ولو عارضها نص من النصوص، وهو أمر ينفرد به بين الفقهاء وإن استهوى بعض الكتاب المحدثين⁽³⁵⁾.

5 - وهناك ناحية أخرى في المستصفي تعتبر على جانب كبير من الأهمية من الناحية المنهجية، ونعني بها فكرة الغزالي بشأن تعدد الحق في الأمور الفقهية

(34) المستصفي: 1/ 286 - 287 وانظر له تخريج الفروع على الأصول له ص 38.

(35) Islamic Legal Philosophy by Dr. Khalid Mesud, p. 168.

خلافاً للقائلين بتعيينه ووحدته . ومما يترتب على ذلك من أن كل مجتهد مكلف بالتأدي إلى ما يوصله إليه اجتهاده، وهو بهذا الاعتبار مصيب على كل حال مستدلاً على ذلك بحديث (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة) حيث لم ينكر النبي ﷺ على أي من الطائفتين، ولعمري إنها لفكرة جليلة تتساوق مع الروح السمحة لهذا الإمام العظيم .

6- وأخيراً فإن الغزالي الذي كان دائماً يطلب اليقين والذي لاحظ الطبيعة الظنية للقياس الفقهي قد انتهى إلى فكرة نماها الشاطبي فيما بعد في مفتتح كتابه «الموافقات» هي فكرة التواتر شبه المعنوي . . وكان العلماء يقسمون التواتر إلى لفظي تتفق فيه ألفاظ الروايات المتعددة، ومعنوي تختلف فيه الألفاظ أو بعضها ولكنها تنقل قصة أو واقعة واحدة، أما شبه المعنوي فهو أن تروى مرويات متعددة تحكي وقائع متعددة على نحو متواتر، فيفيد ذلك صحة المعنى المشترك بين الوقائع المختلفة، وهو ما أسماه الشاطبي التواتر شبه المعنوي، وبنى عليه (أن أصول الفقه - أي أدلته الكلية - قطعية)⁽³⁶⁾، ولعل في هذا ما يدعم القياس الفقهي الذي يتركب من مقدمات ظنية راجحة إذ ينتهي إلى أصل قطعي اعتمده الشارع .

(36) انظر المستصفى والموافقات .

الغُرَبَاءُ

ونفي أمية الرسول ﷺ صلى الله عليه وسلم

د. عبد الجليل مفتاح لقمي
أستاذ الدراسات الإسلامية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى آله وصحبه الطيبين.

لقد كانت أمية الرسول ﷺ مثار تشكيك وجدال عند الغربيين وغيرهم، حيث يزعمون تأليف القرآن من قبل الرسول ﷺ، وكل ذلك لأنها ميزة تفرد بها النبي ﷺ، ولأنها إحدى الدلائل لبطلان مزاعمهم.

ونرى الغربيين أحياناً يقرّون أمية الرسول ﷺ بوجه من الوجوه، وهو ما ذهب إليه المفسرون المسلمون. وأحياناً أخرى يذهبون إلى آراء أخرى مفادها الطعن بأمية الرسول ﷺ لينفذوا إلى غرضهم الخبيث ظانين أن نقض أمية الرسول ﷺ نقض لنبوته، ونسبة ما جاء به إلى عبقرية بشرية. وهذه هجمة جليدة من الهجمات المتلاحقة على الإسلام وعلى رسوله والقرآن العظيم. فقد

كانت الحروب الصليبية والفتوحات الإسلامية - منذ قرون عديدة - سبباً في هجومهم على كل ما يتصل بالدين الإسلامي، واتخذوا النيل من الإسلام شعاراً لهم يثابون عليه من قبل - موجيهم الحاقدين وقادتهم السياسيين المستعمرين.

والمستشرقون والغربيون - بصفة عامة - الذين يكتبون عن حضارة العرب، وعن تاريخ الإسلام تحكمهم عقدة دينية في شعورهم الباطني⁽¹⁾. فقد تساءل (غوستاف لوبون): لماذا يغمط حق العرب، وينكر حسناتهم علماء عرفوا باستقلال أفكارهم، وبالبعد في الظاهر عن الأوهام الدينية؟

ويجب هذا الغربي نفسه عن تساؤه بقوله: «إن استقلال آرائنا هو في الواقع أمر صوري ونحن لسنا أحراراً فيما نخوضه من موضوعات، فما زال فينا الرجل القديم المجلول على الزمن بخميرة الأجداد، وبروح يتألف من ماض طويل، وهو روح لا شعوري ينطلق في معظم الرجال، ويؤيد فيهم المعتقدات التي اعتقدوها، ويملي عليهم آراءهم»⁽²⁾.

ثم يقول شارحاً ذلك: «إنما عمّ تجاهلنا لتأثير العرب البليغ في تاريخ مدينة أوروبا... بسبب تلك الأوهام الموروثة في إنكار فضل المسلمين، مضافاً إليها ذلك الوهم الموروث النامي في كل جيل بفعل تربيتنا المدرسية الممقوتة، ودعوانا أن جميع العلوم أو الآداب الماضية أتت من اليونان واللاتين فقط... في حين كان للمدينة الإسلامية تأثير عظيم في العالم، وقد تمّ لها هذا التأثير بفضل العرب، وبصنع العناصر المختلفة التي دانت بالإسلام»⁽³⁾.

هكذا يرى الغربيون المسلمين بنظرة تعصب وحقد على الإسلام وعلى القرآن، لأنهم تربّوا على عاطفة أن ديانتهم أرقى من الإسلام، إذ إن الإسلام أنكر الأسس الثلاثة التي تقوم عليها المسيحية وهي التثليث والصلب والفداء، واتهم أتباع التوراة والإنجيل بتحريفها، ولذلك نراهم يذهبون إلى دعوى أن

(1) انظر مقتريات على الإسلام، أحمد محمد جمال ط 3 1975م، القاهرة، ص 11.

(2) حضارة العرب، غوستاف لوبون، تعريب عادل زعير، ص 416.

(3) المصدر نفسه ص 417 وانظر: مقتريات على الإسلام، ص 12.

القرآن من كلام محمد ﷺ، وأن معارفه وقصصه وأخباره وأحكامه مستمدة من التوراة والإنجيل، وهذا ما ذهب إليه المستشرق اليهودي (كولد زيهير) والمستشرق الإنكليزي (جيب)⁽⁴⁾ وأيد هذا الافتراء يوسف الخوري الحداد في كتابه (دراسات قرآنية).

ومما يقوله (كولد زيهير) في ذلك:

«إن التغيير الذي حدث في الطابع الشخصي لمحمد، قد أثر في أسلوب القرآن وشكله الأدبي ففي العصر المكي جاءت المواعظ حامية جادة، لكن حمية النبوة وحذتها أخذت في عظام المدينة والوحي الذي جاء بها... تبدأ بالهبوط رويداً رويداً، حيث أصبحت البلاغة في هذا الوحي شاحبة ضعيفة. وأخذت القوة الخطابية في القرآن تفتر حماسها»⁽⁵⁾.

وهكذا يصور (كولد زيهير) أسلوب القرآن وكأنه من كلام محمد عليه الصلاة والسلام، ويكشف هذا الكلام عن جهل (كولد زيهير) بالبلاغة العربية حيث يقول الأستاذ الغزالي: «إن كولد زيهير لا يحسن فهم ما يقتضيه تغاير المعاني من تنوع الأداء. فتقسيم الموارث - مثلاً - إذا كان - موضوع آية، فإن التعبير لا يجوز أن يجيء عاطفياً حماسياً، كما يجيء وصف أهوال القيامة بطريقة تستهدف قمع الفرائز المتمردة، والحديث عن جلال الله من خلال التأمل في عظمة الكون يقتضي أسلوباً آخر، غير أسلوب سرد أحكام الزواج والطلاق. والبلاغة إنما هي في رعاية مقتضى الحال»⁽⁶⁾.

وزعم بعض المستشرقين أن محمداً ﷺ قد وضع القرآن الكريم أثناء خلوته بغار حراء، وهذه الدعوى باطلة للأدلة الآتية⁽⁷⁾:

1 - أن الرسول ﷺ كان أمياً، لم يقرأ كتاباً قديماً ولا عهداً جديداً، ولم

(4) في كتابه (بنية الفكر الديني في الإسلام).

(5) انظر مفتريات على الإسلام ص135 نقلاً عن كولد زيهير.

(6) انظر المصدر نفسه ص135، نقلاً عن دفاع عن العقيدة والشرعية، محمد الغزالي.

(7) انظر محمد نبي الإنسانية والسلام، علي الجنبلاطي، وأبو الفتوح التواتسي، دار نهضة مصر/ القاهرة ص99.

يحدثنا التاريخ عن تعلمه في صباه إلى أن بلغ الأربعين . وهذه الفترة هي عنوان بحثنا الذي سنتناول فيه إثبات أميته بالأدلة القاطعة والشواهد الثابتة إن شاء الله تعالى .

2 - لقد تحدى القرآن العرب جميعاً على أن يأتوا بعشر سور من مثله، أو بسورة واحدة، وقد عرف أن العرب قد بلغوا القمة في الفصاحة والبلاغة فعجزوا، وهل يصح ذلك إذا كان القرآن من تأليف محمد ﷺ، وهو واحد منهم؟

3 - شهد الخاصة ممن عرفوا أو اشتهروا بالفصاحة والبيان وممن لم يؤمنوا برسالة الإسلام بأن القرآن الكريم ليس من وضع بشر، وإنما هو من عند الله عندما سمعوا بعض آياته، مثال ذلك قول الوليد بن المغيرة عندما سأله أبو جهل أن يقول في القرآن قولاً: «والله لقد سمعت منه كلاماً ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجن، وإن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه وما يقول هذا بشر»⁽⁸⁾.

4 - أجمع الأئمة على نسبة كثير من الأحاديث الشريفة بلفظها ومعناها وهي تختلف في أسلوبها اختلافاً يبيناً عن القرآن الكريم، وتعدّ شرحاً وتفصيلاً لما أجمله القرآن الكريم في بعض المواضع، فكيف يكون للرسول ﷺ أسلوبان أو بيانان يختلف أحدهما عن الآخر اختلافاً واضحاً؟

5 - ذكر القرآن الكريم كثيراً من أنباء الغيب التي تحققت فيما بعد، وفي كل حال يؤكد القرآن الكريم على جهل النبي ﷺ بهذه الأنباء قبل أن توحى إليه . وهذا مما لا يمكن أن يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى كقوله تعالى: ﴿الَّذِي هُوَ يُنَزِّلُ الْوَحْيَ * فِي آدَانِ الْأَرْوَامِ * وَهُمْ يَرْجُونَ بِمَدَدِ عَيْنِهِمْ سَكِينًا﴾⁽⁹⁾، وقد تحقق الغلب للروم فيما بعد .

(8) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 19/ ص 72 - 73.

(9) سورة الروم، الآية : 1.

6 - لقد أخبر الرسول ﷺ قومه بالأخبار الماضية خبراً لا يعلمه أحد إلا أن يكون نبياً أو مستمعاً لنيي.

وسبطل التاريخ شاهداً حياً وحكماً عادلاً يفصل في الأحداث التي سجلت في تلك الفترة، ويقف على حقيقة جلية أن قوم الرسول ﷺ هم الذين تصدوا للطعن في الرسول وتكذيبه، والطعن في رسالته، وهم مع قوة عداوتهم له وحرصهم على الطعن فيه لم ينالوا منه بطعن يقبله العقل السوي، ولم يمكنهم أن يقولوا: إن هذه الغيوب علمه إياها بشر، مما يوجب على جميع الخلق أن يصدقوا ذلك ويؤمنوا به، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَا يَكْفُرُ الْفَرِيقُ لِقَوْلِ الْغَيْبِ لِقَوْلِ الْغَيْبِ مَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنْتُمْ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ (10).

فأخبر سبحانه وتعالى أن الرسول ﷺ لم يكن يعلم ذلك هو ولا قومه، وأن قومه تقرُّ بذلك ولا تنكره، ولهذا لما زعم بعضهم أنه تعلم من بشر ظهر كذبهم لكل أحد (11).

أمية الرسول ﷺ:

توضيحاً لما تقدم فإننا سنذهب إلى استعمال لفظ (الأمي) بمعنى عدم القراءة والكتابة غير آخذين بالتفسير الأخرى التي سترد في البحث عند ذكر معاني لفظ (الأمي). لأن موضوع بحثنا منصب لتناول ظاهرة بارزة وميزة بالرسول ﷺ، وهي عدم قراءته وكتابته، إذ أشار إلى ذلك القرآن الكريم في أكثر من موضع، (الأمي) - الذي يؤدي إلى أكثر من دلالة - اهتماماً بارزاً بقدر ما نهتم بالمعنى الذي أشرنا إليه.

فمن الداهيين صراحة إلى نفي أمية الرسول ﷺ (شبرنكر) حيث ذهب إلى أن النبي ﷺ قرأ كتاباً في العقائد والأديان وأخبار الماضين، وزعم أن اسم هذا

(10) سورة هود، الآية: 49.

(11) انظر: فجر الإسلام - أحمد أمين، ط10، ص142.

الكتاب (أساطير الأولين) وزعم أيضاً أن محمداً ﷺ قرأ وأخذ من مصدر آخر هو (صُحف إبراهيم)⁽¹²⁾.

والمطلع على معنى (أساطير الأولين) الواردة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَخِيرًا﴾⁽¹³⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾⁽¹⁴⁾، وغيرها من الآيات الكريمة يرى أنه ليس في هذه الآيات أية دلالة على ما ذهب إليه (شبرنكر). فإننا إذا قرأنا الآية من أولها ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُ لِكُلِّ وُجْهٍ مَّوْجِدٌ أَكْتَفَى أَنْ يَقْعُوهُ وَفَى ذَٰلِكُمْ وَعْدُ رَبِّكَ أَلَسَ لَا يَتَذَكَّرُ أَلَّا هَٰؤُلَاءِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ يُبَدِّلُوكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾⁽¹⁵⁾ يعرف أنما ذكرت هذه المقالة في القرآن الكريم على لسان قريش استخفافاً واستهزاء، وكأن ما يتلوه الرسول ﷺ عليهم هو من قبل الخرافة والكلام الهراء، وليس فيه ما يدل على وجود كتاب (أساطير الأولين) أخذ منه الرسول ﷺ، ويتفق هذا المعنى للأساطير مع ما ذكر لها من معنى في المعاجم اللغوية: إذ هي فيها الأباطيل والأكاذيب والأحاديث التي لا نظام لها، جمع أسطورة⁽¹⁶⁾.

أما معنى الاكتتاب في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا﴾⁽¹⁷⁾ فهو بمعنى الكتابة، وبمعنى طلب الكتابة من شخص آخر، وأن سياق الآية هو الذي يوضح المعنى المقصود، وذلك أن الكفار اتهموا الرسول ﷺ بأن هذه الأساطير كتبها له قوم آخرون وهي تقرأ عليه صباح مساء، فالذين وقفوا في وجه الدعوة الإسلامية واتهموا الرسول ﷺ بالجنون والسحر والتلقي من الآخرين لم ينسبوا إليه أنه يعرف القراءة والكتابة وينسب إلى نفسه ما في الكتب الأخرى⁽¹⁸⁾.

(12) انظر تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، ط1، دار الحداثة، بيروت 1983م ص174 و177.

(13) سورة الفرقان، الآية: 5.

(14) سورة الأنعام، الآية: 25.

(15) سورة الأنعام، الآية: 25.

(16) لسان العرب، ابن منظور، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت 143/2.

(17) سورة الفرقان، الآية: 5.

(18) انظر: النبي الأمي، مرتضى المطهري ترجمة محمد علي التسخيري، ط1، الدار الإسلامية سنة 1980م ص60.

أما رأي (شبرنكر) الذي يدعي فيه أن محمداً ﷺ قرأ وأخذ من مصدر آخر هو (صحف إبراهيم) حيث وردت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَيَّ الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ (صحف إبراهيم وموسى) (19).

فقد ردّ عليه (نولدكه) إذ قال: «لو فرضنا أنّ محمداً أخذ من هذه الصحف، ونسبه لنفسه وادعاه، على أنه وحي أوحى الله به إليه، لو فرضنا ذلك، فإن من غير المعقول عندئذ ذكر محمد لتلك الصحف في القرآن، لأن ذكرها فيه معناه إرشاد الناس إلى المورد الذي أخذ منه واتهام نفسه، ولهذا لا يعقل الأخذ بكلام شبرنكر» (20). وهو تريد لبعض ما سبق من اتهامات قريش للنبي ﷺ في مبدأ نزول الوحي، وتشير الرسول ﷺ بالإسلام، ثم أذعن قريش بعد كل تلك المكابرة والعناد أمام قوة الرسالة السماوية ومعجزتها الخالدة ونبيها الكريم.

ومن الاتهامات التي وجهت إلى الرسول ﷺ من قبل المستشرقين ونالت اهتمامهم، أنه أخذ من الرهبان، ولم يكن هناك إلا بعض الروايات التي تذكر أنه رأى في طفولته راهباً اسمه (بحيرا) في بصرى الشام، وأنه لقي في مكة ورقة بن نوفل الذي تذهب فيه بعض الروايات (21) على أنه كان على دين النصرانية، وبعضها الآخر أنه على دين الحنيفة الأولى.

ولم يكن لقاء الرسول ﷺ مع (بحيرا) أو (ورقة بن نوفل) سراً إذ لم تنص على ذلك جميع الروايات، فقد كان لقاءه مع (بحيرا) بحضور عمه أبي طالب، وكان لقاءً سريعاً، أما لقاءه مع ورقة بن نوفل فقد كان بصحبة زوجته خديجة، ولم يحدثنا التاريخ عن أي شيء مهم سجله في مجال الشريعة وتفصيلاتها وأمور العالم الأخرى بهذه اللقاءات السريعة. بل إن الروايات تذكر أن الراهب

(19) سورة الأعلى، الآيات: 18، 19.

(20) تاريخ العرب قبل الإسلام ص 177.

(21) يعدّ المستشرق ماسينيون شخصية الراهب بحيرا شخصية مهمة لا حقيقة لها، إذ يقول: (وبحيرا سرجيوس وتيمم الداري وغيرهما ممن جمعهم الرواة حول النبي وهي أشباح أسطورية لا يمكن الحصول على أثر لها). النبي الأمي، ص 9.

(بحيرا) عندما رأى محمداً وهو لا يزال صغيراً في مدة لا تتجاوز استراحة المسافر، رأى فيه علامات النبوة التي وردت في كتبه، وقال لعمه: إن هذا الغلام سيكون له شأن عظيم⁽²²⁾. وكذلك تحدث ورقة بن نوفل معترفاً بنبوة محمد ﷺ عندما سمع حديثه حين نزول الوحي عليه⁽²³⁾.

ومنهم من يتصور أن هناك تعارضاً فيما يدعو إليه القرآن الكريم والرسول ﷺ من ضرورة تعلم القراءة والكتابة وبين ما عليه الرسول ﷺ من أمية، فقد تحدث القرآن الكريم في أول تبليغ إلهي عن القراءة وأمر بها، إذ قال سبحانه وتعالى: ﴿اقْرَأْ بِأَنسِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾⁽²⁴⁾ وأقسم جلّ وعلا بالقلم وأثارة كأمر مقدس في قوله تعالى: ﴿تَنْ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾⁽²⁵⁾، وحث على أهمية تعلم القراءة والكتابة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ تُسَكُّنُ فَاسْكُبُوا وَلِكُتُبْ بَيْنَكُمْ كِتَابٌ بِالْكُتُبِ﴾⁽²⁶⁾. إلى غير ذلك مما جاء في الذكر الحكيم.

أما ما ورد عن النبي ﷺ فقد جاء في الحديث الشريف: «من حق الولد على الوالد أن يحسن اسمه وأن يعلمه الكتابة وأن يزوجه إذا بلغ» وهناك شاهد عملي آخر، وهو ما فعله مع أسرى بدر، إذ كان فداء بعضهم أن يعلم كل واحد منهم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة. إلى غير ذلك من الأحاديث التي لسا بصدد إحصائها.

على ضوء ما تقدم اتجه المسلمون لتعلم صناعة القراءة والكتابة إطاعة لأوامر القرآن الكريم والنبي ﷺ حفظاً للتشريع والحقوق والأمور المعاشية والحياتية المختلفة، ويدعون أن نقول إن النبي ﷺ كان يشعر بالضرورة في الإفادة من القراءة والكتابة، وعلى أثر ذلك فهل نصدق في وجود تناقض حقيقي بما سبق ذكره، ونبني مفاهيم على أسس واهية؟

(22) انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ص 1/136.

(23) انظر: المصدر نفسه ص 178.

(24) سورة العلق، الآية: 1.

(25) سورة القلم، الآية: 1.

(26) سورة البقرة، الآية: 282. وانظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، مطبعة السعادة القاهرة 66م

ص 57-58.

والجواب يتضح جلياً إذا عرفنا قبل ذلك أن الهدف من تعلم القراءة والكتابة للإنسان يكمن فيما يؤديانه إلى تعرف ما يدور في خلد غيره، وفي الوقت نفسه يستطيع عن طريقهما نقل أفكاره ومعارفه إلى غيره من البشر، فما الخطوط إلا رموز وعلامات اتفق عليها الناس لتدوين ما يتوصلون إليه من معارف وعلوم وقضايا الحياة الإنسانية الاجتماعية⁽²⁷⁾، والحفاظ عليها من الفناء والنسيان. كما أن تعرّف الخطوط هو وسيلة من الوسائل المختلفة لنقل المعلومات من شخص إلى آخر، فإن معرفة القراءة والكتابة مثلها مثل المفتاح الذي نتوصل به إلى فتح مغاليق العلوم والمعارف الأخرى، ونصل به إلى طريق الكمال وتجنب النقص. ولكن الرسول ﷺ لم يكن كغيره من الناس، فقد كان مثلاً حياً صادقاً في مجالات العبادة والتضحية والتقوى والصدق وحسن الخلق والتواضع وسائر الأخلاق والآداب التي تعد كمالاً له وفقدانها منه نقص، مصداقها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾⁽²⁸⁾.

أما موضوع القراءة والكتابة فلا يعد من هذا القبيل، لأنه لا يعد هدفاً بحد ذاته كما مثلنا، إضافة إلى أن طريق الكمال وكسب العلم والمعرفة لا ينحصر بهذا السبيل⁽²⁹⁾ - وإن يعد طريقاً جيداً لمعرفة علوم الآخرين والاستفادة منها - وإذا كان هذا السبيل يشمل أكثر الناس، فهو لا يعم الأنبياء والنوابغ والذين يتعلمون من الطبيعة مباشرة.

(27) يقول ابن خلدون عن الكتابة في فصل (آية الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية): «إنها تابعة للعمiran ولهذا نجد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرأون.. وقد كان ﷺ أمياً، وكان ذلك كمالاً في حقه وبالنسبة إلى مقامه لشرفه وتنزهه عن الصنائع العملية التي هي أسباب المعاش والعمiran كلها وليست الأمية كمالاً في حقنا نحن، إذ هو متقطع إلى ربه ونحن متعاونون على الحياة الدنيا شأن الصنائع كلها» مقدمة ابن خلدون، ط4، 1981، بيروت ص418-419.

(28) سورة الأحزاب، الآية: 33.

(29) الرسول ﷺ تأدب بالأدب الربانية، وتزود بالمعارف الإلهية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَلَّمْنَا كُنُوزَ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم، الآية: 4] وقال تعالى: ﴿وَمَا يُلْقِىْ عَنْ لَدُنْكَ إِذْ أُمِرَ إِلَّا وَحْيٌ مِّنْ رَبِّكَ شَدِيدَ الْقُوَى﴾ [سورة النجم، الآيات: 3-5].

من كتابات الغربيين المنصفين:

مثلاً رأينا غربيين لا يحكمون المنطق، وينظرون إلى الشرقي وتاريخه وفكره نظرة الحاقد المتعالي، نجد بعضهم ينظر بعين النقد العلمي الدقيق للتاريخ الإسلامي مثال ذلك: توماس كارليل، الفيلسوف الإنكليزي في كتابه (الرسالة المحمدية) إذ يقول: «ثم علينا ألا ننسى شيئاً وهو أن محمداً عليه السلام لم يتلق درساً عن أستاذ أبداً... ويظهر لي [حقاً]⁽³⁰⁾ أن محمداً لم يكن يعرف الخط والقراءة، وكل ما تعلمه هو عيشة الصحراء وأحوالها. وكل ما وفق إلى معرفته هو ما أمكنه أن يشاهده بعينه، وأن يتلقى بفؤاده من هذا الكون العديم النهاية، وعجيب والله أمة محمد عليه السلام.

نعم إنه لم يعرف من العالم ولا من علومه إلا ما تيسر له أو يبصره بنفسه أو يصل إلى سمعه في ظلمات صحراء العرب»⁽³¹⁾.

ويقول كونستان ورتريل جيورگيو في كتابه (محمد النبي الذي تجب معرفته من جديد) «مع أنه كان أمياً فإننا نجد الحديث عن القلم والعلم، أي الكتابة والتكثير، والتعلم والتعليم في أوائل الآيات النازلة عليه، ولم يكن في أي من الأديان الكبرى اهتمام شامل بالمعرفة ويمكن أن نجد ديناً يحتل العلم والمعرفة فيه محلاً بارزاً كما كان الأمر في الإسلام.

ولو كان محمد عالماً لما كان في نزول هذه الآيات عليه في غار حراء مجال تعجب، لأن العالم يعرف قدر العلم، ولكنه كان أمياً ولم يدرس على أي معلم. وأنا بدوري أهنيء المسلمين على احتلال طلب المعرفة هذا المقام السامي في مبدئهم»⁽³²⁾.

ويقول ول ديورانت في كتابه «قصة الحضارة»: «... ولكن يبدو أن أحداً

(30) عبارة المترجم «إن الحقيقة».

(31) انظر: محمد رسول الإسلام في نظر فلاسفة الغرب ومشاهير علمائه وكتابه محمد فهمي عبد الوهاب. دار أبو سلامة، تونس، ص22 - تقيلاً عن الرسالة المحمدية.

(32) النبي الأمي، المطهري، ص8.

لم يُعن بتعليمه⁽³³⁾ القراءة والكتابة. ولم تكن لهذه الميزة قيمة عند العرب في ذلك الوقت ولهذا لم يكن في قبيلة قريش كلها إلا سبعة عشر يقرأون ويكتبون. ولم يعرف عن محمد أنه كتب شيئاً بنفسه⁽³⁴⁾.

وهكذا فإن هؤلاء الباحثين بعد أن اطلعوا على التاريخ لم يضيفوا شيئاً إلى حقائقه التي لا غبار عليها عند العلماء المسلمين، لكننا يظل حديثهم أكثر إنصافاً للنقد والروح العلمية.

دلالة لفظ (الأمي) في القرآن الكريم

تعددت آراء اللغويين والمفسرين المسلمين في تفسير كلمة (أمي) في القرآن الكريم في ست آيات كريمة، اثنتان منها بصيغة المفرد وأربع بصيغة الجمع، وذلك لما لهذه الكلمة من مدلولات مختلفة، ومع ذلك نرى بعض المستشرقين يتمسكون برأي واحد - عن خبث - دون بقية الآراء الأخرى. وقبل أن نذكر الآراء نورد الآيات القرآنية التي جاء فيها لفظ الأمي وهي:

1 - قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُونًا عِنْدَهُمْ فِي الْكُوْنِ وَالْإِنْفِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾⁽³⁵⁾.

2 - وقال تعالى: ﴿قُلْ يَتَّبِعُوا النَّاسَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ إِنَّكُمْ جَمِيعًا إِلَى اللَّهِ لَأْتُمْ مَالِكُ السَّمَكُونِ وَالْأَنْثَى لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَكَايِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْتِي بِاللَّهِ وَكَانَتْهُ وَأَتَّعُوهُ لَمَّا كُنْتُمْ تَهْتَدُونَ﴾⁽³⁶⁾.

3 - وقال تعالى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ عَامِلَتُهُمْ﴾⁽³⁷⁾.

(33) أي، الرسول ﷺ.

(34) قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بلران ط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1964م. ج2/13.

(35) سورة الأعراف، الآية: 157،

(36) سورة الأعراف، الآية: 158.

(37) سورة آل عمران، الآية: 20.

وجاء أيضاً في مفردات ألفاظ القرآن :

«الأمي: هو الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب وعليه حُمل ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾... وذلك فضيلة لاستغنائه بحفظه واعتماده على ضمان الله منه بقوله: ﴿سَتَرْنَاكَ فَلَا تَنسَخْ﴾ [سورة الأعلى، الآية: 6]⁽⁴⁴⁾.

2 - الأمي: بمعنى الوثني أو المشرك من العرب الذين لم يتبعوا كتاباً سماوياً وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض المفسرين منسوباً إلى ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ مَعْلَمَةٌ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 18]⁽⁴⁵⁾.

ومنسوباً إلى أبي عبيدة إذ قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُتُونَا لَا يَسْمَعُونَ الْكِتَابَ إِلَّا آثَاءً وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَنْظُرُونَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 78]:

«الأميون هم الأمم الذين لم ينزل عليهم كتاب، والنبي الأمي الذي لا يكتب وأنشد لثعب:

له أمة سُمِّيت في الزبور أُمِّيَّة هي خير الأمم»⁽⁴⁶⁾

والواضح من تعقيب أبي عبيدة في معنى النبي الأمي واستشهاده بالشعر أن المقصود بالأمية هي التي لا تكتب، وإلى هذا المعنى ذهب المطهري بقوله: «لا يسمى كل أناس لا يتبعون كتاباً سماوياً بـ«الأميين» حتى ولو كانوا عارفين عالمين. وإنما أطلقت على المشركين العرب لجهلهم، فمناط الاستعمال فيهم هو جهلهم بالقراءة والكتابة، لا عدم اتباعهم لكتاب من الكتب السماوية»⁽⁴⁷⁾ ويؤكد هذا المعنى أيضاً أن كلمة «الأميين» في الآية المتقدمة أطلقت على قوم من اليهود⁽⁴⁸⁾ مع أنهم من أهل الكتاب، لأنهم لم يعرفوا شيئاً وأنهم لم يقرأوا ولم

(44) مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق نديم مرعشي، دار الكتاب العربي، ص 19.

(45) انظر مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسي، دار مكتبة الحياة، بيروت 3/ 41.

(46) المصدر نفسه 1/ 324 و(أمية) في الشطر الثاني من البيت مخففة للوزن في (فعولن).

(47) النبي الأمي، المطهري ص 37، وانظر: ماذا حول أمية الرسول ﷺ، علي شواخ إسحق ص 41.

(48) انظر الجامع الصحيح لأحكام القرآن، القرطبي 2/ 5 دار إحياء التراث العربي، بيروت.

يكتبوا منسوبين إلى الأمة الأمية التي هي على أصل الولادة.

3- الأمي: نسبة إلى أم القرى⁽⁴⁹⁾ وهي مكة المكرمة، وهذا الرأي مردود لثلاثة أمور هي:

أولاً: أنه مخالف للقواعد اللغوية، فالنسبة إلى الاسم المركب من المضاف والمضاف إليه تأتي إلى المضاف إليه ولا تأتي إلى المضاف، فتكون النسبة في هذه الحالة (قروي) وليس (أمي).

ثانياً: أن كلمة (أم القرى) وصف لمكة وغيرها من مراكز القرى، ويتضح هذا المعنى من استعمال القرآن له كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رِئَاسُكَ الْفَرَى حَقٌّ يَجْعَلُ فِي أَهْلِهَا رَسُولًا﴾⁽⁵⁰⁾.

ثالثاً: أن «الأميين» أطلقت في القرآن على أناس لم يكونوا مكينين، جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَاسَلَمْتُكُمْ﴾⁽⁵¹⁾ هم المشركون، وأطلقت أيضاً على بعض اليهود. كما تقدم.

4- الأمي: نسبة إلى الأمة التي لم تكتب، لكونه على عاداتها كقولك عامي على عادة العامة، ويذكر الطبرسي ثلاثة وجوه⁽⁵²⁾ في هذه النسبة وهي:

أ - سُمي أمياً لأنه باق على خلقته، والأمة هي الخلقة، ومنه قول الأعشى:

وإن معاوية الأكرمين حسان الوجوه طوال الأمم
ب- أنه مأخوذ من الأمة، التي هي الجماعة، أي هو على أصل ما عليه الأمة في أنه لا يكتب، لأنه يستفيد الكتابة بعد أن لم يكن يكتب.
ج- أنه مأخوذ من الأم، أي هو على ما ولدته أمه في أنه لا يكتب،

(49) انظر مفردات ألفاظ القرآن ص 20 والجامع لأحكام القرآن 7/ 253 في تفسير قوله تعالى: ﴿أَنزَلْنَ أَقْلَ الْفَرَى أَن يَكُنَّ بَشَرًا بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ تَاهُونَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 97].

(50) سورة القصص، الآية: 59.

(51) سورة آل عمران، الآية: 20.

(52) مجمع البيان 1/ 122.

وقيل: إنما نسب إلى أمه لأنّ الكتابة إنما تكون في الرجال دون النساء!

وليس في معنى الرأي الرابع تعارض مع الرأي الأول بل هو إسناد له وتأكيده فجميع الوجوه التي قيلت يمكن أن تستعار لكل من لا يعرف الكتابة ولا القراءة⁽⁵³⁾. ويظل هذا المعنى أكثر توفيقاً على الإعجاز والحفظ والكمال.

وقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن المقصود من (الأميين) في القرآن الكريم هم الوثنيون، وأن الكلمة أخذت من اليهود الذين كانوا يطلقون لفظة (أمت) و(أميم) على غيرهم، يريدون بها الوثنيين⁽⁵⁴⁾.

ولنا نستغرب مثل ذلك من الدكتور جواد علي الذي تابع هذا التفسير، فهل يعقل أن يكون تفسير (النبي الأمي): النبي المشرك، أو الوثني، وهو سيد الموحدين المخلصين لله الواحد القهار؟. ولهذا لم يذهب أي مفسر إلى أن المقصود بكلمة (أمي) عند إطلاقها على النبي ﷺ هو عدم اتباعه لأحد الكتب السماوية، وإنما اتفقوا عند إطلاقها على النبي ﷺ بمعنى عدم تعلمه ومعرفة القراءة والكتابة.

ويستدل الدكتور جواد علي بقول الرسول ﷺ للوحي عندما نزل عليه أول مرة: «اقرأ»، فقال الرسول ﷺ: ما أنا بقارىء، أو لست بقارىء، ولم يقل: أنا أمي. ثم يقول: «مما يدل على أن الأمية إنما صارت تعبر عن عدم القراءة والكتابة فيما بعد»⁽⁵⁵⁾ والاستدلال المذكور ليس كافياً وصريحاً في إرادة المعنى الذي ذهب إليه. ونقول: إن الكلام بـ(ما أنا بقارىء، أو لست بقارىء هو المناسب، أما الكلام بـ(أمي) فيصح لو افترضنا أن الوحي سأل الرسول ﷺ بما يفيد أنه متعلم أو أمي. هذا من وجهة، ومن وجهة أخرى أن القراءة لا تعني فقط

(53) انظر: المغرب في ترتيب المغرب، للمطرزي، دار الكتاب العربي، بيروت ص18.

(54) انظر المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، ط/ دار العلم للملايين - بيروت 1978م ج/ 105/8.

(55) المصدر نفسه، 106/8.

القراءة في الكتاب المكتوب بمشاهدة العين، وإنما تعني أيضاً القراءة عن حفظ في القلب. وهما على حد سواء. ولهذا ضمن سبحانه وتعالى حفظ القرآن لنبيه ﷺ في قوله تعالى: ﴿مَنْقُوطٌ فَلَا يُنْقِطُ﴾ (56).

ما جاء في بعض الأحاديث الشريفة والروايات التاريخية:

هناك بعض الأحاديث الشريفة والروايات التي وردت عن الرسول ﷺ وقد ذهب فيها بعض العلماء إلى أن الرسول ﷺ كان يعرف القراءة والكتابة، من ذلك ما جاء في صحيح مسلم: «لما حضر رسول الله ﷺ وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب. فقال النبي ﷺ: «لَمْ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَاباً لَا تَضْلُونَ بَعْدَهُ» وفي رواية أخرى: «أَتُونِي بِالْكَتِفِ وَالِدَوَاةِ، أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَاباً لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا» (57)، وغير ذلك من الأحاديث التي ذكر فيها (كتب رسول الله) أو (فكتب رسول الله)، وهي لا تحمل على ظاهرها، وإنما تحمل على باب، (بنى الأمير المدينة) (58). ومما يؤيد ذلك أن كثيراً من الرسائل التي وجهها الرسول ﷺ باسمه كان كاتب الرسالة يذيلها باسمه، وقد روت كتب التاريخ والتراجم أسماء من كتب للرسول ﷺ.

ومما روي أيضاً في صلح الحديبية، جاء في صحيح مسلم.

«كتب علي بن أبي طالب الصلح بين النبي ﷺ وبين المشركين يوم الحديبية. فكتب «هذا ما كاتب عليه محمد رسول الله، فقالوا: لا تكتب رسول الله فلو نعلم أنك رسول الله لم نقاتلك فقال النبي ﷺ لعلي: «أَمْحُوهُ» فقال: ما أنا بالذي أمحو، فمحا النبي ﷺ بيده» (59).

وفي رواية أخرى: قال لعلي: «أكتب الشرط بيننا. بسم الله الرحمن

(56) سورة الأعلى، الآية: 6.

(57) صحيح مسلم، الإمام مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار إحياء التراث العربي، بيروت 1155م، ج3 ص1259 ك25/ب5.

(58) هذا من باب المجاز العقلي، وهو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له علاقة مع قرينة مانعه من إرادة الإسناد الحقيقي، والعلاقة هنا هي بسبب الفعل من إسناده إلى الأمر به.

(59) المصدر نفسه ج- 2/ 1406 - 1410 ك21/ب14.

الرحيم، هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ﷺ فقال له المشركون: لو نعلم أنك رسول الله تابعتك لكن أكتب: محمد بن عبد الله. فأمر علياً أن يمحاها. فقال علي: لا والله لا أمحوها. فقال رسول الله ﷺ: (أرني مكانها) فأراه مكانها. فمحاها. وكتب (ابن عبد الله)⁽⁶⁰⁾.

ومضمون هاتين الروایتين لا تدلان على أن الرسول ﷺ هو الذي كتب بعد أن محا كلمة (رسول الله) هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهناك رواية أكثر ترجيحاً للأخذ بها وهي: فقال النبي ﷺ لعلي: «اكتب بسم الله الرحمن الرحيم». قال سهيل: أما باسم الله فما ندري ما بسم الله الرحمن الرحيم، ولكن اكتب ما نعرف: باسمك اللهم. فقال: «اكتب من محمد رسول الله ﷺ قالوا: لو علمنا أنك رسول الله لاتبعناك. ولكن اكتب اسمك واسم أبيك فقال النبي ﷺ: «إن من جاء منكم لم نرؤد عليكم. ومن جاء منا رددتموه علينا». فقالوا: يا رسول الله. أنكتب هذا؟ قال: «نعم»⁽⁶¹⁾.

فلم يذكر في هذه الرواية كلمة (امح) أو «محاها» لأن الكتابة أصلاً لم تقع إلا بعد موافقة الطرفين على الشروط، وعلى صيغة الكلام، ودليلنا من الرواية نفسها إذ ورد فيها: «فقالوا: يا رسول الله، أنكتب هذا؟ قال: نعم» فجاءت الكتابة بعد اعتراض المشركين على الألفاظ، واتفاقهم على الشروط.

ومن المحقق أن جميع الأحاديث⁽⁶²⁾ لا تثبت أنه كتب بنفسه، وإنما تشير إلى أنه أمر - بالكتابة، وقد يستفاد من بعضها⁽⁶³⁾ أن النبي ﷺ على الرغم من أنه

(60) المصدر نفسه، 3/ 1410 ك21ب34.

(61) المصدر نفسه، 3/ 1411 ك21ب34.

(62) انظر: ماذا حول أمية الرسول ﷺ، علي شواخ إسحق، ص66.

(63) من ذلك ما رواه ابن الأثير في صلح الحديبية إذ قال: (فدعا رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب فقال: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم. فقال سهيل: لا نعرف هذا ولكن اكتب باسمك اللهم فكتبها، ثم قال: أكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله ﷺ سهيل بن عمرو، فقال سهيل: لو نعلم أنك رسول الله لم نقاتلك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فقال لعلي: امح رسول الله فقال: لا أمحوك أبداً، فأخذ رسول الله ﷺ وليس يحسن أن يكتب فكتب موضع رسول الله محمد بن عبد الله).

الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ط3، دار الكتاب العربي - بيروت 1980م 2/ 138.

لم يقرأ ولم يكتب فقد كتب مرة أو مرتين كلمة أو كلمتين في عصر الرسالة لا قبلها، وعلى فرض تحققه⁽⁶⁴⁾ في عصر الرسالة فإن ذلك لا يخالف العقل وإن لم يثبت في الواقع العملي كما تبين في البحث - ولا يغمز فيه ولا يشير أي شبهة من الحاقدين أو المفترين من غربيين وغيرهم، فهم ليسوا بأقوى حجة أو دليلاً من سابقهم الذين عاصروا الرسول ﷺ ولم يوفقوا في كل ما ادعوه من أباطيل وتضليل.

وهكذا نعلم من خلال حكم التاريخ والشواهد والأدلة العلمية أن الرسول ﷺ عندما بعث كان أمياً، وأنه لم يتلق التعلم من أي بشر، بل تلقى تعليماً إلهياً ﴿وَمَا يُلْقِي مَنَ الْمَوْتِ﴾ * إِنَّهُ هُوَ الْوَحْدِيُّ * عَلَّمَ شَدِيدُ الْقُوَى ﴿[سورة النجم، الآيات: 3 - 5] وأن العناية الإلهية التي أثبتت إعجاز القرآن شاعت أن تنزل هذا القرآن العظيم على راع أمي يتيم مؤيد بأصدق عبارة على أميته حيث يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَنَّكَ تَلْتَأَتَابُ الْمُبْطِلُونَ﴾ [سورة النكبات، الآية: 48] وبهذا يندحض كل ما أثير من شبهات في عصر الرسالة أو بعدها، و﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾.

فهرس المعاصر والمراجع

- 1 - تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، ط1، دار الحداثة، بيروت، سنة 1983م.
- 2 - الجامع الصحيح لأحكام القرآن، القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 3 - حضارة العرب، غوستاف لويون، تعريب عادل زعير.
- 4 - السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق محمد علي القطب وآخر، بيروت، 1992م.
- 5 - سنن الترمذي، الترمذي، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1975م.
- 6 - صحيح مسلم، الإمام مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1955م.

(64) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن 367/1.

- 7 - فجر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 10 سنة 1969م.
- 8 - قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، ط 2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة 1964م، القاهرة.
- 9 - الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ط 3، دار الكتاب العربي، سنة 1980م، بيروت.
- 10 - لسان العرب، ابن منظور، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت.
- 11 - ماذا حول أمية الرسول ﷺ، على شواخ إسحق، ط 1، دار السلام، سنة 1978م، بيروت.
- 12 - مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- 13 - محمد رسول الإسلام في نظر فلاسفة الغرب ومشاهير علمائه وكتابه، محمد فهمي عبد الوهاب، دار بو سلامة.
- 14 - محمد نبي الإنسانية والسلام، علي الجمبلاطي، وأبو الفتوح التوانسي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
- 15 - المغرب في ترتيب المغرب، المطرزي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- 16 - مفتريات على الإسلام، أحمد محمد جمال، ط 3، القاهرة، سنة 1975م.
- 17 - مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي.
- 18 - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور جواد علي، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت، سنة 1978م.
- 19 - مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، ط 4، بيروت، سنة 1981.
- 20 - مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، المطبعة الفنية، القاهرة.
- 21 - النبا العظيم، محمد عبد الله دراز، مطبعة السعادة، القاهرة، سنة 1969م.
- 22 - النبي الأمي، مرتضى المطهري، ترجمة محمد علي التسخيري، ط 1، الدار الإسلامية، سنة 1980م.

دَوْرُ التَّعْلِيمِ

في تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية

د. محمد التومي إسيباني

مقدمة:

لقد ظلت القارة الإفريقية قروناً عديدة، فاقدة لوعيها بذاتها وهويتها الثقافية والقومية ولوحدتها، بسبب نقص التعليم فيها وما ترتب عن هذا النقص من تخلف اقتصادي واجتماعي، مما يسر استعمارها، وجعلها لقمة سائغة للغزاة الغربيين المستعمرين، عندما بدأت حركة الاستعمار الغربي الحديث، مدفوعة بدافع الجشع، والرغبة في توسيع رقعة نفوذها، وفي الحصول على ثروات وخامات إفريقية، وفي تسخير الطاقات البشرية الإفريقية في خدمة التنمية الزراعية والصناعية الأوروبية. وما كان للمستعمرين الأوروبيين على اختلاف أوطانهم لينجحوا في استعمارهم لمعظم أجزاء القارة الإفريقية، لو كانت إفريقية قوية مادياً ومعنوياً، فضعف إفريقية المادي والمعنوي في تلك الأزمنة التي

سبقت عهد الاستعمار جعلها مستعدة ومهيأة لما تعرضت له من استعمار . وإذا كان ضعفها المادي في ذلك الوقت يتمثل في تخلفها العلمي والتقني والصناعي والاقتصادي ، وفي قلّة زادها من وسائل القتال والدفاع الحديثة التي واجهها بها الغزاة الغربيون المستعمرون ، فإنّ ضعفها المعنوي كان يتمثل في تخلفها الثقافي والحضاري والاجتماعي وفي عدم وحدتها ، وفي قلّة وعيها بذاتها ، وهويتها ، وشخصيتها المتميزة ، وفي ضعف استعدادها النفسي لمواجهة الخطر الخارجي ، وتحدي الأعداء الطامعين في خيراتها و ثرواتها المادية والبشرية على السواء . ولعل النوع الثاني من الضعف - وهو الضعف المعنوي - كان أكثر خطورة وأكثر إعاقة لها في مواجهة ما تعرضت له من غزو وأخطار مواجهة إيجابية ناجحة .

ولكن من حسن الحظ أن حالة التخلف الثقافي والحضاري وفقدان أو ضعف الوعي الوطني والقومي تلك ما لبثت أن تغيرت بعض الشيء في أواخر عهد الاستعمار ، وذلك بفعل التعليم الذي أتاحت فرصته لعدد قليل من أفراد الشعوب الإفريقية ، وبفعل ما أتيج لبعض الأفارقة من التفاعل مع عناصر الحضارة الحديثة والاحتكاك بها في الداخل والخارج .

ونتيجة لهذا التغير الثقافي والحضاري والاجتماعي في إفريقية بدأت اليقظة الحديثة فيها ، وبدأ معها الوعي الوطني والقومي ، وبدأت المقاومة للمستعمرين ، وأخذت تتزايد الحركات والثورات الوطنية والنزعات الاستقلالية . وقد انتهت هذه اليقظة الإفريقية - بعد صراع مرير وجهاد طويل وتضحيات جمة - بدحر الاستعمار المباشر وانحسار ظلمته عند معظم أجزاء القارة الإفريقية ، وتحقيق الاستقلال السياسي لمعظم الأقطار الإفريقية .

وقد ساعد على تحقيق الاستقلال السياسي - بجانب تلك الصبوة أو اليقظة الثقافية والسياسية وما صاحبها من وعي بالذات وكفاح وجهاد - وتضحيات - عوامل خارجية كثيرة ، لعل أهمها ما أسفرت عنه الحرب العالمية الثانية من هزيمة لبعض الدول التي كانت تستعمر بعض أجزاء من إفريقية ، وذلك مثل إيطاليا ، ومن إنهاك لقوى دول مستعمرة أخرى - رغم انتصارها الظاهر في الحرب - وذلك مثل بريطانيا . كما ساعد على ذلك ظهور بعض القوى

والمغتربات الجديدة في السياسة الدولية، وذلك مثل تأسيس هيئة الأمم المتحدة كممبر سياسي تطالب الشعوب من خلاله بحقوقها في الحرية والاستقلال.

وقد كان الاستقلال السياسي الذي حققه معظم الأقطار الإفريقية بداية مرحلة جديدة من الوعي الثقافي والاجتماعي والسياسي أوسع مدى، وأكثر عمقاً مما كان عليه قبل الاستقلال. وقد أخذ هذا الوعي ينمو، ويتطور، ويتجدد، ويتسع باستمرار، حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم من القوة، والوضوح، والتنوع في الاهتمامات والاتجاهات.

ومن أهم مظاهر هذا الوعي الثقافي والاجتماعي والسياسي الجديد في إفريقية هو الاهتمام المتزايد بتأكيد الأصالة، أو الهوية الثقافية الإفريقية، وتزايد الثقة بالتعليم كأهم عامل من عوامل تأكيد هذه الأصالة أو الهوية الثقافية. وهما المظهران اللذان يهتما بالحديث عنهما بإيجاز في هذه الورقة بعد جمعها فيما عبرنا عنه في العنوان السابق للورقة: «دور التعليم في تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية».

وسيكون تناولنا ونقاشنا لهذا الموضوع في إطار النقاط الخمس التالية:

- 1 - مفهوم الأصالة الثقافية.
- 2 - دواعي تأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية.
- 3 - أهمية تأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية.
- 4 - التعليم كأهم عامل من عوامل تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية في إفريقية.
- 5 - شروط ومقومات التعليم الذي يمكن أن يكون عاملاً عن عوامل تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية في إفريقية.

1 - مفهوم الأصالة الثقافية:

فبالنسبة للنقطة الأولى المتعلقة بمفهوم الأصالة، فإنه من الصعب الإتيان بتعريف للأصالة الثقافية جامع لجميع مظاهرها وخصائصها ومؤشراتها وذلك لكثرة هذه المظاهر والخصائص والمؤشرات. ولكن رغم هذه الصعوبة، فقد حاول كثير من العلماء والمفكرين تعريف أو تفسير الأصالة وكان معظم

التعريفات والتفسيرات التي أتوا بها ناقصة وقاصرة لاعتمادها على قدر محدود من مظاهر وخصائص ومؤشرات الأصالة. وكانت في مجموعها متأثرة بتزعة واضعها وبتخصصهم، وبالمجال الذي يتحدثون فيه عنها.

أ - ومن التفسيرات الكثيرة التي ذُكرت للأصالة هو ما فسرها به الأستاذ أنور الجندى في إحدى رسائله الصغيرة، وذلك عندما قال: «الأصالة هي التي تدعونا إلى التماس قيمنا الأساسية في مجال الحركة، صيانة للكيان من الذوبان، ومحافظة على الذاتية، وتحقيقاً للتفتح، والاستفادة من التجارب الإنسانية دون فقدان للهوية. وهذا يعني تكامل الحاضر مرتبطاً بالماضي ومتصلاً بالمستقبل. فليست الدعوة إلى الأصالة تستهدف الجمود أو تقليد الماضي، وإنما هي الارتباط بالخطوط الممتدة من ماضي... الأمة إلى مستقبلها ومروراً بحاضرها، إنها الارتباط بالمنابع الأصيلة التي انطلق منها فكر الأمة»⁽¹⁾.

ب - ومن هذه التفسيرات الحديثة للأصالة أيضاً ما فسرها به الدكتور حسن حنفي في إحدى مقالاته ذات العلاقة بالموضوع، مبيّناً ما يدخل وما لا يدخل في مفهومها من المظاهر والخصائص والعناصر والمكونات، وذلك عندما قال: «لا تعني الأصالة العودة إلى القديم واجترار الماضي والفخر بالآثار والاعتزاز بها، وكان الماضي يحتوي على قيمة في ذاته، وكان العودة إليه تكون غاية في ذاتها وليست وسيلة لتعمق الجذور واكتشاف معوقات الحاضر أو الدوافع على تقدمه. ولا تعني الأصالة التقوقع على الذات، ورفض الغير، والنفور من الغريب، باعتباره وارداً مستورداً دخيلاً... تفقد الذات هويتها فيه، فالأصالة بهذا المعنى عزلة وفراغ وتجمد وتقلص، ثم ضمور واضمحلال وفناء. فالذات لا تقوى إلا بالغير وفي صراعها معه أو تمثلها له. فالذات قدرة على الخصوبة والنماء وطاقة على الحركة والحياة، تضمحل بالمعارض، وتموت بانتهاء الباعث، وتذبل إذا ما غاب التحدي».

إنما تعني الأصالة البحث عن الجذور، والتأسيس في الأعماق. وقد كان

(1) أنور الجندى، الأصالة. تونس: دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، (بد، ت)، ص 2.

البحث عن الأصل والجذور والأساس أحد مطالب الحكماء قدماء ومحدثين، سواء في تراثنا القديم، أو في التراث الغربي، في حركات العودة إلى الأصول... فكل تغيير بلا أساس يكون حدثاً أهوج في التاريخ، لا يبقى ولا يستمر، قشرة خارجية سرعان ما تنكسر إذا ما تحركت الأعماق ونبتت الجذور. الأصالة بهذا المعنى شرط المعاصرة، وسبب استمرارها، والمحافظة عليها، والضامن لها.

كما تعني الأصالة أيضاً التجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب، وأن يكون حاضرها استمراراً لماضيها، ومستقبلها استمراراً لحاضرها، فلا يقع الانفصام في شخصيتها، ولا تحدث الازدواجية في ثقافتها بين أنصار الأصالة وأنصار المعاصرة، بين دعاة القديم ودعاة الجديد، بين التعليم الديني والتعليم العلماني، فيحدث تعارض مصطنع بين الأصالة والمعاصرة، كثيراً ما يتحول إلى تيارين متصارعين على مستوى الممارسة والسلوك، وينتهي الأمر إلى ضياع الوحدة الوطنية...

كما تعني الأصالة القضاء على معوقات التقدم في الحاضر والقضاء عليها من الأساس، وذلك باستئصال الجذور التاريخية للتخلف المترامية من الماضي في وجدان الشعوب، حتى يمكن أن تحقق المعاصرة بسهولة ويسر في زمان أقل وبرسوخ أكثر، وبرؤية تاريخية واعية، ويتدبر وتدبير، بعيداً عن التخبط والعشوائية...

كما تعني (الأصالة) أيضاً دفع مسار التقدم، وذلك باكتشاف دوافعه المترامية أيضاً في الماضي في وجدان الشعوب، حتى تتحرك الجماهير دون ما حاجة إلى دعاية سياسية...، إذ تكون حركة الجماهير حينئذ حركة تلقائية تسهم في التقدم، ولا تعتبر غريباً عليها، ولا تعتبر نفسها مُفحمة عليه⁽²⁾.

ج - ويجانب هذين التفسيرين، هناك تفسيرات أخرى كثيرة ذكرت

(2) د. حسن حنفي، «الأصالة والمعاصرة»، مجلة المستقبل العربي. السنة الرابعة، العدد التاسع والعشرون، (يوليو 1981) ص 129 - 130.

«للأصالة» أو الهوية الثقافية. وهي تشابه فيما بينها، وتتركز في مجموعها على أعراض ومظاهر وخصائص ومؤشرات الأصالة الثقافية، بحيث يمكن اعتبارها من قبيل تعريف أو تفسير الظاهرة بأعراضها ومؤشراتها. وهو أمر شائع ومستساغ في الظواهر والأمور التجريدية التي يصعب أو يستحيل تعرّف كنهها وحقيقتها. «والأصالة» من هذا القبيل.

وإذا كانت هذه الورقة لا تتسع لعرض مزيد من هذه التفسيرات والتعريفات الإجرائية التي ذُكرت للأصالة، فإنه لا أقل من أن نستفيد مما تضمنته من عناصر ومكونات في تكوين مفهوم شامل بقدر الإمكان «للأصالة الثقافية» التي نقصدها في هذه الورقة والتي ندعو إلى تأكيدها في إفريقية، على المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي على حد سواء، وذلك عن طريق التعليم، وعن طريق غيره من الوسائل، والسبل الممكنة لتأكيد وتحقيق هذه الأصالة الثقافية في إفريقية. ولكن قبل عرض هذا المفهوم، لا بد أن نشير - منذ البداية - إلى أن منطلقنا في تحديد هذا المفهوم هو منطلق إسلامي في المقام الأول، لأننا لا نستطيع أن نأتي بمفهوم للأصالة يتعارض مع روح الإسلام في قارة يدين معظم سكانها بالإسلام. كما علينا أن نشير إلى أن الثقافة التي ندعو إلى تأصيلها والرجوع إلى أصولها وثوابتها تشمل في مفهومها الأنثروبولوجي الواسع جميع ما تمتلكه أمة من الأمم أو مجتمع من المجتمعات من معتقدات، وقيم، وعادات، وتقاليد، وأعراف، ونظم، وأنماط، وأساليب معيشية مختلفة، وذلك بالإضافة إلى ما أنتجته وأبدعته هذه الثقافة من فكر وأدب وفن.

ومن هذا المنطلق وعلى هذا الأساس، فإن الأصالة الثقافية الإفريقية، بالنسبة للمسلم المثقف الإفريقي تعني: الإيمان بالله وبأهمية وضرورة العمل الصالح في الدنيا وبالحساب والجزاء على ذلك في الآخرة، وتحكيم شريعة الله في شؤون الحياة، وعدم استبعاد عنصر الدين عن الحياة، والتوفيق بين العلم والدين من جهة، وبين العلم والحياة من جهة أخرى، والارتباط بالمنابع الأساسية للفكر الإسلامي، بما في ذلك منبع أو مصدر الاجتهاد الفقهي الذي يعترف بالتجدد والتطور في حياة المجتمع وفي حاجاته ومشكلاته وقضاياها،

ويحاول أن يجد لها الحلول المناسبة التي تتمشى مع مبادئ وقواعد ومقاصد الدين والشريعة العامة وقيم الدين الأساسية، وفي الوقت نفسه تسير روح العصر وتلبي احتياجاته.

كما تعني الأصالة التمسك بالأخلاق الحميدة الأصيلة التي يأتي في مقدمتها الصدق، والأمانة، والوفاء بالعهد، والثبات على المبدأ، والالتزام بالحق ومقاومة الظلم والانحراف، والعبودية لله وحده، والثقة بالله وبالنفس، وضبط النفس، والطمأنينة والسكينة، واليقين وقوة العزيمة والإحساس بالعزة والكرامة، وصيانة الحرمات أن تُنْهَكَ والأعراض أن تنتهك والأخلاق أن تُهدر والآداب أن تقبر، والشجاعة والشهامة والنخوة والتجدة والشمم وإباء الضيم، والإخلاص، والحلم والرحمة والشفقة والإيثار، والعفو عند المقدرة، والصبر على المشقة، والرضا بقضاء الله وقدره، والإخاء، والتعاون والتضامن والمودة، والحياء ولزوم الحشمة والوقار والعفة، والتواضع، والعدل، والاعتدال، واحترام العمل وتقدير الواجب والمسؤولية والعلم، إلى غير ذلك من الأخلاق الحميدة المستمدة من القيم الإسلامية والإنسانية الثابتة: قيم الحق والخير والجمال والعدل والإخاء الإنساني التي تنفرد عنها جميع الأخلاق الفاضلة التي لن يضل فرد أو مجتمع تمسك بها وحافظ عليها⁽³⁾.

وفي المجال الفكري، والأدبي، والفني، والاجتماعي، والسياسي، فإن الأصالة التي نود تأكيدها وتحقيقها في الثقافة الإفريقية تعني:

التوفيق بين الروح والمادة وبين العلم والدين، والإيمان بأهمية العقل وبضرورة إعماله والرجوع إليه في كل ما يواجه الإنسان من مشكلات مادية في هذه الحياة. والإيمان بقيمة العلم في الحياة، والإبداع الفكري والأدبي والفني، وإحياء التراث الأصيل والمحافظة عليه، وتنقيته من الشوائب التي علقت به في فترات الضعف والتخلف، وتجديده وتطويره باستمرار، واختيار الصالح منه والنافع اجتماعياً، والعمل على نشره وإطلاع الناس عليه، ووصل الحاضر

(3) ينظر: د. أحمد الشرباصي، موسوعة أخلاق القرآن. بيروت: دار الراشد العربي، 1971.

بالماضي، وصيانة التاريخ الإفريقي، وتخليصه مما علق به من زيف وتشويه على أيدي من كتبوه من الغربيين المغرضين، والمحافظة على الطابع الثقافي المميز للأمة الإفريقية وللمجتمع الإفريقي، وذلك على أساس أن الثقافة هي ملك خالص لكل أمة، وهي طريقة الحياة في المجتمع، وذلك على خلاف العلم؛ فإنه ليس خاصاً بأمة أو مجتمع معين وليس ملكاً للشرق أو الغرب.

وتأكيد الأصالة الثقافية للأمة وللمجتمع لا يتنافى مع الانفتاح على التجارب الإنسانية الناجحة، والاقتباس لكل ما هو نافع من الشعوب والمجتمعات الأخرى، ولا مع تعزيز التعاون والتفاهم والتفاعل الإيجابي المثمر والمفيد مع مختلف الأمم والشعوب والثقافات. وإذا كانت الأصالة تعني التحرر من التبعية لثقافة الغرب، فإنّ هذا التحرر لا يعني - كما يقول الدكتور محمد الجابري - «الانغلاق دونها. إن التحرر من الغرب يعني التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته في حوار نقدي، وتعريف أسس تقدمها والعمل على استنباتها في تربتنا الثقافية»⁽⁴⁾. وإذا كانت الأصالة تستدعي الرجوع إلى الماضي تراثاً وتاريخاً، لأنه لا يتصور وجود أمة بلا ماضٍ وبلا تاريخ، فإنه على الأفارقة أن يرجعوا إلى أصولهم ومنابعهم الجوهرية والنقية وأن يتأملوا في ماضيهم، لا لكي يرجعوا به إلى الوراثة، ولا لكي يتفوقوا على أنفسهم وينزعوا عن العالم المحيط بهم، ولكن ليأخذوا منه حصيلة حضارية يعتزون بها ورصيداً لمسيرتهم إلى الأمام وليوفقوا بين فكر الماضي وفكر الحاضر، ويعيدوا بنية الوعي بهما والعلاقة بينهما.

وإذا كانت الأصالة الثقافية تعني كل ما تقدم، فإنها في المقابل لا تعني: الجمود والركود والانطواء على الذات، والانكماش على النفس، والتزمت والتحجر، ولا الهروب من الواقع المتخلف المعاش والاتجاه نحو الماضي، والاحتماء وراءه، والوقوف عند التغني بأمجاده، والإشادة بمنجزاته ويطولانه،

(4) د. محمد الجابري إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ بحث قدم في ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي. الأصالة والمعاصرة/ مركز دراسة الوحدة العربية/ بيروت ط2 1987م ص55.

وإضفاء طابع المثالية على قيمه الثقافية والخلقية، ولا التمسك بالتقاليد حتى ولو كانت غير صالحة وغير مناسبة لروح العصر الذي يعيش فيه المجتمع، أو إحياء التعابير الفولكلورية الجزافية، أو الانغلاق على التراث والتقيّد به إيماناً بأن كل ما فيه صالح ومقدس وغير قابل للنقد أو النقض، أو الوقوف في وجه التطور والتغيّر الاجتماعي، أو في وجه الأخذ بأسباب التقدم المادي والعلمي والصناعي. فالأصالة - كما يقول الدكتور محمد الجابري - «ليست ركازاً أو كنزاً، وليست معطى خاماً، وليست ما أفرته السلطة أو ما أقره المؤرخون أو الفقهاء المقلدون الذين يدعون أن باب الاجتهاد قد أُغلق، وليست هي ما جرت به الأعراف والعادات، بل الأصالة سمة تطبع كل عمل فيه خصوصية وإبداع، والخصوصية والإبداع ليسا وفقاً على فترة معينة...»⁽⁵⁾.

والأصالة الثقافية التي نريدها لإفريقية هي ضد الشعوذة الإفريقية بمظاهرها المختلفة، وضد السحر، وضد التقليد الذي لا يستند إلى دليل ولا يقبله منطق ولا عقل، وضد الاتكالية والاستسلام لقوى خفية لا يستند وجودها إلى دليل من الدين والعلم، وضد إحياء العادات والتقاليد الخرافية، والفنون البدائية التي تتعارض مع الدين والعقيدة، وضد النكوص إلى الماضي والاعتماد عليه كلية، وضد النصية الحرفية الجامدة فيما يقبل الاجتهاد والتأويل، وضد التعصّب العرقي والتعصّب للون الأسود، إلى غير ذلك من الأمور التي يظنّ بعض دعاة الأصالة أنها داخلة في مفهوم الأصالة، ولكنها لا تمت إلى الأصالة بصلة.

والأصالة بعد ذلك كله ترفض التبعية الثقافية واقتباس ما ليس حياً في قرارة النفوس، كما ترفض قبول الحضارة الغربية على إطلاقها، وتغلغل الأنكار الأجنبية، والضياح في بوتقة الأممية والعالمية التي تنصهر فيها الأمم الضعيفة التي تساهلت في مقوماتها وأعرافها. ولكن رفضها للتبعية وقبول الحضارة الغربية على إطلاقها لا يعني أنها ترفض المعاصرة والأخذ بأسباب الحداثة، لأن الحقيقة غير ذلك، حيث إن المعاصرة أو الحداثة تعتبر صنواً للأصالة وترتبط

(5) نفس المرجع السابق، ص 54.

معها بوحدة عضوية. وارتباط المعاصرة بالأصالة يساعد على تأصيلها الذي يعني «تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستنساخ إلى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة إنتاجاً وإبداعاً...»⁽⁶⁾.

2- دواعي تأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية:

وبالنسبة للنقطة الثانية من النقاط الخمس السالفة الذكر التي التزمنا بإلقاء الضوء عليها في هذه الورقة، وهي النقطة المتعلقة ببيان دواعي تأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية، فإن كل من درس تاريخ إفريقية الحديث دراسة فاحصة واعية، ولاحظ بدقة وعمق ما حدث فيها في السنوات الأخيرة من تغيرات ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية؛ يدرك هذا الوعي، ويلمس الحاجة الماسة إلى إعطاء مزيد من الاهتمام إلى تأكيد هذه الأصالة الثقافية في إفريقية في جميع خطط ومشاريع التنمية الإفريقية، وفي جميع الجهود التي تبذل في سبيل تطوير وتحسين الحياة في إفريقية حاضراً ومستقبلاً. ومن هذه الدواعي والأسباب والمبررات الداعية لتأكيد هذه الأصالة يجدر الإشارة إلى ما يلي:

أ - ما يلاحظ على الحياة الإفريقية وما يجري في مجتمعاتها وبين صفوف شبابها، وبخاصة في المدن الإفريقية الكبيرة، من تقليد أعمى للثقافة الغربية واستنساخ كامل لهذه الثقافة بكل ما فيها من مساوئ وشروء ومظاهر تتنافى مع القيم الإفريقية الأصيلة المستمدة من دينها وتراثها وتاريخها، ومن «تبين للنموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخياً لصيغة حضارية للحاضر والمستقبل»⁽⁷⁾.

وكانت النتيجة لهذا التبني أن غرس النموذج الحضاري الغربي في البلدان الإفريقية التي كانت مستعمرة لقوى استعمارية غربية بدون استنبات لأسسه في الداخل، بل نقل من الخارج جاهزاً، وغرس بالإغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر.

(6) نفس المرجع السابق، ص 58.

(7) نفس المرجع السابق، ص 31.

وأصبحت الثقافة الغربية الأجنبية الدخيلة تغزو إفريقيا من كل صوب وفي جميع مجالات حياتها. وكانت النتيجة لهذا الغزو الثقافي الغربي الأجنبي فصل إفريقية عن جذورها التاريخية وعن منابع فكرها، وطمس معالم شخصيتها وهويتها المتميزة، وتكريس تبعية ثقافتها لنمط الثقافة الغربية، وتكريس تمزقها وانقسامها وتشردمها الفكري، وتركها في مهبط رياح التأثيرات الوافدة من الغرب ورياح التغيير الاجتماعي والثقافي غير الموجّه، دون أن يكون لها مرشد يرشدها ويهديها إلى سبيل الأصالة الحقّة.

وإذا كانت هذه التبعية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لها ما يبررها، أو بالأحرى ما يجبر عليها فترة الاستعمار المباشر، فإنّه لا يجوز لإفريقية أن تستمر في تبعية هذه شبه المطلقة للدول الغربية التي كانت تستعمرها، حتى بعد استقلالها السياسي الذي يفترض فيه أن يكون مفتاحاً لتحررها الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، وأن يكون خطوة نحو تحقيق استقلال إفريقية الكامل بأبعاده المختلفة: الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

ولكن الذي حدث في إفريقية أن كثيراً من أقطارها لم تخط الخطوات التي ينبغي أن تخطوها عقب خطوة تحقيق استقلالها السياسي، بل حتى هذا الاستقلال السياسي بقي رخواً إن لم يكن ناقصاً ومحدود الفائدة بسبب عدم تحقيق الأبعاد الأخرى للاستقلال، وذلك مثل: البعد الثقافي والعلمي والتقني، والبعد الاجتماعي، والبعد الاقتصادي، والبعد التشريعي، وما إلى ذلك. وكان من بين الأسباب التي يرجع إليها المعجز في تحقيق الأبعاد الأخرى للاستقلال في إفريقية. هي: نقص الموارد المالية، وسوء الأحوال الاقتصادية، والتخلف الاجتماعي والاقتصادي، وتراكم المطالب الاجتماعية التي لا يمكنها الوفاء بها في ظل إمكاناتها المالية المحدودة، وعدم الاستقرار السياسي، وما إلى ذلك.

ومن جراء كل ذلك، استمرت تبعية الثقافة الإفريقية للثقافة الغربية حتى بعد استقلال معظم أجزاء إفريقية، واستمر النفوذ الأجنبي فيها، واستمرت سيطرة المال الأجنبي والملكية الأجنبية على قطاعات هامة من اقتصادها، واستمرت تصدّر ما لديها من موارد خام أولية بدون تصنيع لتزوّد بأثمانها

منتجات وسلعاً استهلاكية وإنتاجية مصنعة يزيد ثمنها على ثمن المواد الخام التي صدرتها إلى الخارج، وأصبحت المساعدات الأجنبية بجميع أنواعها وعلى اختلاف مصادرها مدخلاً من مداخل بسط النفوذ الأجنبي في إفريقيا، وعاملاً من عوامل زيادة التدخل الأجنبي في شؤون واختيارات البلدان الإفريقية الثقافية والاقتصادية والسياسية.

والنتيجة الكلية لكل ما تقدم من عوامل في الساحة الإفريقية هو: استقلال ناقص مبتور، وتبعية مذمومة ضارة، ومساس بحرية الشعوب الإفريقية وسيادتها، وامتهان لكبرياء إفريقيا الوطني والقومي، وإضعاف للهوية الثقافية الإفريقية الوطنية والقومية، وتغريب واستلاب ثقافي وحضاري إفريقي، وترسيخ لأقدام استعمار جديد لا يقل في خطورته عن الاستعمار السافر والمباشر القديم. كما كانت النتيجة أيضاً: ازدواجية صميمة على مختلف المستويات، تتمثل في وجود نمطين من الحياة الفكرية والمادية. أولهما: عصري مستنسخ عن النموذج الغربي ومرتبطة به ارتباط تبعية. وثانيهما: تقليدي تراثي في صورته المتوقعة. ويتنافس هذان النمطان ويتصادمان على صعيد الواقع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي⁽⁸⁾.

ب - الفهم الخاطئ للأصالة ولمكوناتها ومؤثراتها ومقوماتها وشروطها لدى كثير من الإفريقيين الأفراد منهم والجماعات، وهو الفهم الذي يعوق التقدم نحو تحقيق الأصالة الحقيقية، بل قد ينفر منها، ويكون سبباً في إضعاف شأنها والتقليل من قيمتها وتجنب الخوض فيها، وبخاصة ممن يدعون العلم والثقافة والتقدمية والتحمس للتغيير والتجديد والأخذ بأسباب المعاصرة والحدثة.

ومن مظاهر هذا الفهم الخاطئ للأصالة الضار بتأكيدها ما سبقت الإشارة إليه عند الحديث عما لا يدخل في مفهوم الأصالة. ويمكن أن نشير في هذه الفقرة إلى مزيد من هذه المظاهر التي تكوّن في مجموعها مبرراً وسبباً داعياً إلى توضيح الأصالة بمعناها الحقيقي وإبراز ضرورة تأكيدها، وذلك فيما يلي:

(8) ينظر: نفس المرجع السابق، ص 34.

1 - فهم الأصالة على أنه يكفي في تأكيدها وتحقيقها مجرد تغيير اسم البلد أو اسم حاكمه، وأسماء بعض الشخصيات البارزة فيه من أسماء غربية إلى أسماء إفريقية، واستبدال الثوب الأوروبي بالثوب الإفريقي، وذلك كما حدث في الكونغو، أو تأكيد العنصرية العرقية الزنجية وتغليبها على بقية عناصر المجتمع الإفريقي التي لا تنتمي إلى العرق الزنجي، ولكنها لا تقل في إخلاصها وعملها لصالح البلد الذي تعيش فيه، وذلك كما حدث في زنجبار بالنسبة للعنصر العربي، وكما حدث في أوغندا بالنسبة للعنصر الآسيوي، أو إحياء التعابير الفولكلورية الخرافية، والظهور بمظاهر الغرائب الاستوائية في أخلاط من الأقنعة الخشبية، وأنماط وأشكال من جلود الحيوانات وريش الطيور ودقات الطبول والطنابير والرقصات والأغاني الإفريقية القديمة⁽⁹⁾.

وتظهر حركة التزنج في شكلها المعتدل والمقبول إلى حد ما، في حركة التزنج التي يتزعمها الأديب والكاتب والرئيس السنغالي السابق «ليوبولد سنغور» والتي تسعى لإظهار الشخصية الإفريقية في نهج الحياة العامة. وقد تضمنت كتابات «سنغور» تحدياً واضحاً لادعاءات تفوق الثقافة الغربية على الثقافة الإفريقية.

ولكن على الرغم من اعتدال حركة التزنج التي يقودها «سنغور» ومن سار على نهجه، فإنها ليست السبيل المرغوب والمقبول لكل من يعيش في إفريقية، وليست الطريقة الأمثل لتحقيق هدف التحرر الثقافي في إفريقية، حيث إن التحرر الثقافي لا يعني بأية حال إثبات تفوق الثقافة الإفريقية على أية ثقافة أخرى، ولا دحض الثقافات الأخرى، ولكنه يعني ببساطة تمكينها من تبوء مكانها بين الثقافات الأخرى. وفي الإمكان، بل من المرغوب فيه معايشة الثقافات التقليدية وممارستها بالإضافة إلى الأخذ ببعض سمات المؤثرات الجديدة... و ببعض

(9) ينظر: د. محي الدين صابر، «العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية»، في: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، (وقائع ندوة بهذا العنوان في الخرطوم في شهر فبراير 1981)، (أعد وقائعها للنشر وقدم لها: د. يوسف فضل حسن)، تونس، المنظمة، 1985، ص7-8.

قيم الثقافات الأخرى، «ولكن بدون الإذعان لسيطرتها أو تصوّر تفوقها على القيم الموروثة»⁽¹⁰⁾.

ومن مظاهر هذا الفهم الخاطئ للأصالة الثقافية الإفريقية أيضاً فهمها على أنها دعوة إلى تقديس الماضي لمجرد أنه ماضٍ، أو تعصب للقديم لمجرد قدمه، أو دعوة للانغلاق والاكتفاء الذاتي في مجال الثقافة والعلم، أو انكباب على النفس وزهد في الحياة، وتصوّف سلبي وإهمال للواقع المعاش، أو مقاومة للتفتّح الثقافي الراعي والتفتّح العلمي من أجل تطوير وتجديد الحياة، أو معاداة للتقدم والتطور والتجديد والتحوّل الاجتماعي والحدّات، إلى غير ذلك من مظاهر المبالغة في تقديس الماضي، والتراجع الحضاري، والانغلاق على الذات، التي تعبّر عن الفهم الخاطئ للأصالة ولدعوة الداعين إلى تأكيدها والتي من شأنها - إن أغفلت - أن تضر بقضية تأكيد الأصالة، وتعطي المتغربين والمستلبين ثقافياً حجة وسنداً في مقاومتهم لتأكيد هذه الأصالة. ومن ثمّ، فإنه من واجب دعاة تأكيد الأصالة الإفريقية والمهتمين بهذا التأكيد أن يقوموا بمسح وحصر وتصنيف هذه المظاهر وتعرّف أسبابها. وبيان سبل علاجها وطرق تنفيذها من خلال وسائل الإعلام والإرشاد المختلفة، ومن خلال مناهج التعليم وبرامجه ومناشطه المختلفة.

ج - والمبرر الثالث لتأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية يتمثل في الغزو الثقافي الذي يجتاح إفريقية في الوقت الحاضر، وما صاحبه أو ترتّب عليه من تغريب وتأورب، واغتراب ثقافي أو فقدان للهوية الثقافية الإفريقية، وتوجه علماني وفصل للدين عن الدولة، وتشويه للدين والصاق ما ليس منه به، وإضعاف للغة العربية واعتبارها لغة دخيلة في إفريقية، وإحلال للحرف الأجنبي الغربي محل الحرف العربي حتى في البلدان الإفريقية المسلمة كالصومال مثلاً، وفي البلدان الإفريقية التي تتكلم بلغات إفريقية أقرب إلى اللغة العربية منها إلى اللغات الغربية. وكانت تستعمل الحرف العربي، وبها نسبة عالية من المسلمين

(10) د. سليمان كيجوندو، «الاستعمار الثقافي في إفريقية (جنوب الصحراء)»، في المرجع السابق،

الذين يرجعون إلى أصل عربي، وذلك مثل تنزانيا التي يتكلم شعبها اللغة السواحلية. إلى غير ذلك من مظاهر وآثار الغزو الثقافي والاستلاب الثقافي والتبعية الثقافية التي تعتبر أخطر نتائج الغزو الثقافي، والتي تقوم عليها أشكال التبعية الأخرى، كـتبعية التعليم، وتبعية الاقتصاد، وتبعية السياسة، وتبعية التشريع، وما إلى ذلك من التبعية التي يجرّ إليها الاستعمار بنوعيه المباشر وغير المباشر: الاستعمار السياسي والاستعمار الثقافي، وقد جرّ الأفارقة بالفعل إلى هذه التبعية «وأفقدتهم جذورهم الثقافية والاجتماعية والسياسية، وأفقدتهم القدرة على تجديد مقوماتهم الثقافية، وبدأوا في تقليد ومحاكاة النظم الغربية». وفقدان إفريقية لفرصة تطورها التلقائي في مجال الدين والتعليم والاجتماع والسياسة والاقتصاد لم يحرمها من الإسهام في تطوير الحضارة العالمية فحسب، بل إنه في الوقت ذاته (جعل المجتمع الإفريقي يسلم) نفسه للتوتر وعدم الاستقرار والفوضى الاجتماعية والسياسية الناتجة عن النزعات الفكرية بين العناصر التقليدية وبين المقلدين للنهج الأوروبي...»⁽¹¹⁾.

وقد استعان الغزو الثقافي الجديد في تحقيق أهدافه السالفة الذكر بجميع وسائله المعهودة التي يستخدمها في استقطاب الشعوب المغلوبة على أمرها، وفي التأثير فيها والتي من بينها: التبشير، وإنشاء المدارس الأجنبية التبشيرية الخاصة داخل البلدان المستهدفة، وإعطاء المنح الدراسية للدراسة في الخارج، وإعطاء المنح وتقديم المساعدات لتدعيم اللغات والثقافات الغربية في البلدان المستهدفة، والإعلام الدقيق المنظم، والبحث العلمي، وتأليف الكتب الموجّهة لخدمة أغراض الاستعمار الثقافي، والتشكيك في الهوية الثقافية للشعوب المستهدفة، وترجمة الكتب المغرضة، وما إلى ذلك من وسائل وسبل الاستعمار الثقافي.

واستطاع الاستعمار بوسائله وأساليبه المختلفة - بالنسبة لإفريقية بالذات - أن يكون طبقة من الأفارقة تعلّمت وتدرّبت في الداخل أو الخارج حسب نظم

(11) نفس المرجع السابق، وضمن الصفحات المشار إليها فيه.

التعليم الغربية، وتشربت بالثقافة والأفكار الغربية، وأصبحت نظرتها الثقافية والسياسية لا تتجاوز آفاق الرؤية الغربية التي تربت في أحضانها وتأثرت بها. وقد أسندت إلى هذه الطبقة أو الفئة من الأفارقة المتعلمة بتعليم الغرب والمتقنة بثقافته مقاليد الحكم والعمل السياسي والثقافي والإعلامي والاجتماعي، ومقاليد التخطيط والتنفيذ للثقافة والإعلام والتعليم والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، فكانت خير ممثل للاستعمار الجديد، وخير مدعم لسياسته الجديدة، وخير منفذ لخططه، وخير أداة لتحقيق أهدافه الخفية والظاهرة.

وقد رأت هذه الطبقة أو الفئة في دعوات تأكيد الأصالة ما يتنافى مع مصالحها، ومع القيم الغربية التي تشبعت بها، وما يهدّد امتيازاتها والمراكز السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي اكتسبتها، فراحت ترمي الأصالة بالرجعية والسلفية والمعاداة للتقدم والتطور والحداثة والتجديد، وبالنفاة لروح العصر وبالنغلاق على القديم والتعصّب له، إلى غير ذلك من التهم الباطلة التي جرت عادة المتغربين والمتأوربين والمسؤولين ثقافياً من الأفارقة وغيرهم أن ينسبوا إلى دعوات الأصالة، جهلاً منهم بحقيقة الأصالة التي سبقت لنا الإشارة إلى بعض معالمها ومقوماتها، أو خُبناً ومكرّاً منهم، وعمالة للفكر الأجنبي الدخيل وللحضارة الغربية المتفوقة في نظرهم، وانبهاراً طفولياً بالثقافة الغربية وبمنجزات الحضارة الغربية غير ناظرين لعيوبها وجوانب النقص والضعف والإخفاق فيها، وتقليداً أعمى للثقافة الغربية دون الدخول معها في حوار نقدي، ودون تعرّف أسس تقدمها، ودون العمل في استنباتها في البيئة الإفريقية، وفقداناً منهم للثقة بالذات والفردية والقومية الإفريقية.

وكان من بين ما دعا ويدعو له الأفارقة المتمتون إلى هذه الفئة المسلوبة ثقافياً: الأخذ بالثقافة الغربية بدون قيد ولا شرط، وتعظيم العقل الغربي، والتقليل من شأن العقل الإفريقي، وإضعاف الدين وإبعاده عن معترك الحياة، وإلغاء الحرف العربي، وما إلى ذلك من الدعوات الباطلة والضارة بالأصالة الإفريقية التي يدعو لها هؤلاء المتغربون.

ونجاح هؤلاء المتغربين في دعواتهم ليس له من نتيجة سوى الانسلاخ من

الثقافة الإفريقية الأصيلة، والارتقاء في أحضان الغرب، والاستسلام للغزو الثقافي الغربي، والدخول في دوامة الضياع والتمزق والصراع والأزمات التي يعيشها الفكر الغربي والثقافة الغربية. ومن ثم فإنه لا بد من بذل الجهود لمقاومة الغزو الثقافي الغربي ودعوات المتأثرين بهذا الغزو، وتأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية.

د - ومن دواعي ومبررات تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية أيضاً التغير الاجتماعي الكبير والواسع الذي حدث ولا يزال يحدث في المجتمعات الإفريقية، والذي يخرج في كثير من مظاهره وجوانبه عن نطاق التخطيط والتوجيه، ولا يفرق بين الثوابت والمتغيرات ولا بين الأصول والفروع ولا بين العقائد والمعارف. وقد شمل هذا التغير كل جوانب الحياة والثقافة الإفريقية، بما في ذلك المعتقدات والقيم والعادات والتقاليد وأنماط ونظم وأساليب المعيشة والحياة، ووظائف الأسرة وأدوارها، وما إلى ذلك من جوانب الحياة ومكونات الثقافة.

وكان من نتائج هذا التغير الاجتماعي والثقافي الإفريقي غير المخطط له التخطيط الدقيق، وغير الموجه التوجيه السليم في ضوء قيم الدين الإلهي والثقافة الإفريقية الأصلية:

ضعف سلطان الدين والعقيدة في نفوس الشباب الإفريقي المسلم والمسيحي على حد سواء، وضعف التزام هؤلاء الشباب بتطبيق تعاليم الدين وممارسة عباداته وشعائره، وضعف وازعهم الخلقي، وانتشار ظاهرة شرب الخمر بين الشباب وغيرهم، وبخاصة في المدن الإفريقية الكبيرة، وضعف سلطان التقاليد والرقابة الاجتماعية، وضعف دور الأسرة، وتزايد الصراع القيمي بين جيل الكبار وجيل الشباب حول كثير من القضايا الاجتماعية، مثل دور الأسرة ومسؤولياتها، ودور المرأة في المجتمع وحريتها وحقوقها في التعليم والعمل، ودور الكبار في توجيه النشء، وحكمتهم واحترامهم الذي كان أمراً مسلماً في الماضي، وحول كثير من القضايا الاجتماعية الأخرى.

ومن هذه النتائج السلبية لذلك التغير الاجتماعي والثقافي الإفريقي غير الموجه: انتشار ظاهرة العنف والاحتلال، وضعف الوازع الديني والخلقي،

وضعف الانتماء الوطني والقومي، وبروز ظاهرة الاغتراب عن المجتمع، والخروج عن القيم والتقاليد المتوارثة، والتمزق والتشردم الفكري، والانبهار بثقافة الغرب والاستلاب إزاء ذلك. والاكتفاء بأخذ النتائج، والإعراض عن المبادئ والأسس التي تكمن وراءها، وفقدان الطابع الإفريقي المميز في الحياة، وتغلب السطحية على التعمق، والتقليد على الاقتباس البصير، والأنانية على الغيرية، وانتشار ظاهرة السلبية بين الناس وضعف مشاركتهم في حياة مجتمعهم وفي شؤون العامة، بل قلة اكترائهم بما يجري في مجتمعهم لضعف انتمائهم الوطني ووازعهم الديني والخلقي.

ومن هذه النتائج السلبية أيضاً لذلك التغير الاجتماعي والثقافي غير الموجه: التمرد على القديم والشعور بأن التقاليد والأساليب والوسائل القديمة قد أصبحت عاجزة عن متابعة الحياة في تطورها المستمر، وعن الوفاء باحتياجات الإنسان الحديث، والانكباب في الاستهلاك الذي يبعثر الموارد، ويضعف الادخار، ويبدد المناعة، ويزيد من التخلُّق والتبعية وضعف الإنتاجية على المستوى الفردي والقومي على حد سواء. وليس أدل على ضعف الإنتاجية في إفريقية بصورة عامة ما نلاحظه من ضعف في معدلات النمو فيها في فترة السبعينيات وما بعدها حيث نجد أن معدل النمو السنوي الحقيقي في الناتج المحلي لثمانية وثلاثين بلداً إفريقيةً - ما عدا نيجيريا - لم يزد في المتوسط عن 1,6 بالمائة في فترة ما بين (1970 و1979م)، أي قبل استفحال الأزمة الاقتصادية العالمية في 1980 و1981م⁽¹²⁾.

ومن هذه النتائج السلبية لذلك التغير الاجتماعي والثقافي غير الموجه: انتشار الاضطرابات والأمراض النفسية بأنواعها ومستويات حدوثها المختلفة، وبخاصة بين الشباب، ومن هذه الاضطرابات: القلق أو الخوف من المستقبل المجهول، والانطواء على الذات، والاكتئاب والشعور بالغربة والاغتراب عن المجتمع، ويضعف الهوية والانتماء إلى المجتمع، ويضعف الدور وعدم

(12) ينظر: د. طاهر حمدي كتمان، «العربية - الإفريقية المعاصرة»، مجلة المستقبل العربي، السنة السادسة، العدد الثالث والخمسون، (يوليو 1983)، ص 64.

الأهمية والفائدة في الحياة، وبعدم وضوح الهدف وضعف الأمل في المستقبل، والشعور بعدم جدوى ما يُقال وما يُكتب في ظل ما هو قائم من قمع وكبت للحريات ونفاق وتملُّق للسلطة الحاكمة، وبالتناقض بين ما يُقال ويُذاع وبين ما هو قائم بالفعل وبين القيم الروحية والقيم المادية.

إلى غير ذلك من النتائج السلبية لذلك التغيّر الاجتماعي والثقافي غير الموجّه وغير المخطط له التخطيط السليم، وقد صاحب ذلك التغيّر الاجتماعي والثقافي كثير من العوامل التي زادت من التمكين لهذه النتائج السلبية ومن خطورتها. ومن بين هذه العوامل: قلة المتخصصين في الدراسات الدينية، والواعين بمقاصد الدين وحكمة تشريعاته وتعاليمه، والقادرين على تقديمه إلى الناس على بساطته ويسره وملاءمته للفترة السليمة ولكل تقدم جاد في الحياة، وعلى ربطه بالواقع المعاش وبالمشكلات الحقيقية للمجتمع، ولفئة الشباب بالذات، وعلى إجابة تساؤلات الشباب المحيرة لهم بما تقبله عقولهم وتطمئن إليه نفوسهم، وتتفق في الوقت نفسه مع روح الدين وحكمته.

ومن هذه العوامل أيضاً التخلف الاقتصادي وسوء الأحوال الاقتصادية التي يعيشها السواد الأعظم في إفريقية، وما يرتبط بذلك من ضعف في الإنتاج وبطالة سافرة ومقنّعة، وفقر مدقع وتهديد بالجوع في بعض المناطق الإفريقية، ونقص في الأموال والثمرات، وما إلى ذلك. ومن هذه العوامل أيضاً: التخلف الاجتماعي، والثقافي، والعلمي، والتقني، والسياسي، وما يرتبط بذلك من ضعف في المؤسسات الاجتماعية، وتفكك في البنى والعلاقات الاجتماعية، وركود في الحياة الفكرية والأدبية، وتسييس للإنتاج الثقافي ووقوعه في دائرة الآنية والمباشرة السطحية، وضعف في الإنتاج الفكري والأدبي والعلمي والتقني، وفقر في القيادات الدينية والفكرية والأدبية والثقافية والاجتماعية والسياسية، وغياب للمناخ الديمقراطي الحر الذي يشجع على العمل والإنتاج من أي نوع، وعلى المشاركة الإيجابية في مختلف مجالات الحياة، وقمع وكبت للحريات العامة، وصراع سياسي على السلطة، وتذبذب بين النظريات والأيدولوجيات والمذاهب السياسية المستوردة والمتضادة فيما بينها، ونزاعات

مزمنة بين الدول الإفريقية بعضها مع بعض من ناحية، وبينها وبين حركات المعارضة فيها من ناحية أخرى، كما هي الحال في منطقة القرن الإفريقي مثلاً، وضعف في التخطيط والتدبير في جميع المجالات وعلى كل المستويات، وعدم مراعاة لمبادئ التخطيط العلمي السليم في كثير من مشروعات التنمية، وعدم مطابقة للموسائل المستخدمة مع الأهداف المنشودة.

إلى غير ذلك من العوامل التي أسهمت في التمكين لتلك النتائج السلبية التي سبقت الإشارة إليها. ولعل أهم هذه العوامل وأخطرها - في نظرنا - هو ضعف روح الأصالة الثقافية في إفريقية، أو ضعف الهوية الثقافية والقومية فيها، وما يرتبط بهذا الضعف من استلاب ثقافي وتقليد أعمى للثقافة الغربية، وقطع لصلات الحاضر والمستقبل بالماضي. وليس هناك من علاج لضعف روح الأصالة الثقافية إلا تقويتها وتدعيمها وتأكيدهما في كل مظاهر الحياة ومجالاتها، لأن هذا التأكيد والتدعيم مدخل هام لعلاج وتلافي بقية الأسباب والعوامل والنتائج السلبية التي أشرنا إليها في إيجاز وإجمال.

وليس لنا من هدف من وراء ذكرنا من دواع ومبررات وعوامل سوى إبراز الحاجة إلى تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية وإبراز ضرورة هذا التأكيد الذي يمكن أن يسد فراغات وأوجه نقص كثيرة.

3 - أهمية تأكيد الأصالة الثقافية في إفريقية:

ويلزم من التسليم بوجود حاجة ماسة إلى تأكيد الأصالة أو الهوية الثقافية الإفريقية، بكل ما لها من مؤشرات ومظاهر ومكونات سبقت الإشارة إليها في الفقرة من هذه الورقة، يلزم التسليم أيضاً بأهمية هذا التأكيد للأصالة وما يمكن أن يحققه هذا التأكيد من فوائد ونتائج إيجابية للمجتمعات الإفريقية.

ومن بين الفوائد والنتائج التي يمكن أن يحققها تأكيد هذه الأصالة للمجتمعات الإفريقية تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

أ - إن تأكيد الأصالة أو الهوية الثقافية الإفريقية في مختلف مجالات الحياة ومناشطها من شأنه أن يعيد للدين قدسيته وهيبته في النفوس، ويسهم في ترسيخ

القيم الدينية والخلقية الأصيلة في واقع حياة الناس، ويجعل معيار التمشي مع تعاليم الدين وقيمه أحد المعايير الرئيسية التي يقاس بها أي تقدم أو تطور في المجتمع الإفريقي، ويسهم في الارتقاء بالإنسان الإفريقي دينياً وخلقياً، وفي تخليصه من الازدواجية التي يعيش فيها بين ما يؤمن به ويعتقده وبين ما يطبقه في حياته العامة.

ب - إن تأكيد الأصالة أو الهوية الثقافية الإفريقية من شأنه أن يسهم أيضاً في إحياء وتدعيم التقاليد الاجتماعية الإفريقية الأصيلة، وفي تأكيد الشخصية الإفريقية المتميزة في عاداتها وتقاليدها، وأنماط وأساليب حياتها، وفي زيادة ترابطها الأسري والاجتماعي. كما من شأنه أيضاً أن يزيد من العطاء الفكري والثقافي والأدبي، ويرفع من مستواه ويجعله قادراً على اختراق ميدان الفكر العالمي وعلى اكتساب احترام مفكري وأدباء العالم لأصالته. وليس في تأكيد هذه الأصالة ما يتنافى مع الأخذ بأسباب التقدم والحدثة، والتفتح على الثقافات الأخرى، والاقتراس منها كل ما هو نافع ومفيد ومدعم للمصادر الذاتية، وبخاصة في مجال العلوم والتكنولوجيا والتنظيم والإدارة والتخطيط والبحث العلمي على أن يتم توطين وتطوير ما يتم اقتباسه وتكييفه حسب مقتضيات القيم والظروف والإمكانات الإفريقية. وينبغي أن يكون للأفارقة في اليابان مثلاً تحدٍ في تفتحهم على الحضارة الغربية واقتباسهم واستفادتهم منها. فقد أثبتت التجربة اليابانية أنه في إمكان أي شعب أو دولة أو أمة متخلفة أن تستورد تقنيات التصنيع الحديث وتطورها، وتحقق بذلك التقدم المادي الذي تنشده مع المحافظة على معتقداتها الدينية وقيمها الأساسية وتقاليدها الأصيلة، وعلى هويتها وشخصيتها الثقافية المتميزة. ودون أن تفقد ترابطها الأسري وترابطها الاجتماعي بصورة عامة.

ج - ومن جهة ثالثة، فإن تأكيد الأصالة أو الهوية الثقافية الإفريقية في جميع جوانب ونظم ومناشط الحياة الإفريقية من شأنه أيضاً أن يكسب الفرد في إفريقية ثقة بالنفس وبالثقافة الإفريقية التي ينتمي إليها. ويزيد من اعتزازه بالانتماء إلى هذه الثقافة، ويحصنه ضد تيارات وعناصر الثقافة الغربية الضارة، وضد الوقوع في مهاوي الاستلاب الثقافي والتغرب والغربة والاغتراب الفكري

والنفسي وضد الوقوع في مهاوي القلق والاضطراب النفسي والفراغ الروحي والازدواج الفكري والهيامشية في الانتماء، وبالتالي يزيد من تكيفه مع نفسه ومع مجتمعه الإفريقي، ومع الثقافة القائمة في هذا المجتمع، ويزيد من رضائه عن نفسه وعن مجتمعه الإفريقي ومن مشاركته في شؤون حياة مجتمعه، ومن تحمله لمسؤولياته وواجباته الاجتماعية والوطنية والقومية، ومن إنتاجيته وقدرته على العمل والابتكار، ومن استقلاله الفكري ورفضه للتبعية الفكرية والثقافية.

د - كما أنه من شأن التأكيد على الأصالة الثقافية الإفريقية أن يفيد المجتمع الإفريقي ككل في نواح كثيرة، وقد يكون من أهمها أنه يوفر لها الأساس الذي ينطلق منه ويقيم عليه خطط تنميته الشاملة ونظم حياته المختلفة، والذي يراعيها في جميع ما يحدثه من تجديدات وتحولات في حياته وفيما يقتبسه من الثقافات والحضارات الأخرى، وبذلك لا يقع في الحيرة التي وقعت فيها بعض المجتمعات الأخرى التي قلّدت مجتمعات أخرى تختلف عنها في أصولها وجذورها الثقافية تقليداً أعمى، وذلك كما فعلت تركيا الكمالية التي قلّدت الغرب تقليداً أعمى وتناست جذورها وأصولها الثقافية، ولكنها رغم تقليدها هذا لم تصبح غربية كما أريد. بل بقيت نبتة غريبة تائهة في ضلالات لم تستطع أن تخرج منها حتى الآن.

هـ - إن تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية من شأنه أيضاً أن يجعل الشعوب الإفريقية تعي ذاتها وتاريخها، وتربط حاضرها ومستقبلها بماضيها، وتنطلق نحو مستقبلها برؤيا واضحة وخطوات ثابتة، وتثق في نفسها وفي ثقافتها، وتقف على قدم المساواة مع الشعوب الأخرى عندما تحتك بها وثقافتها، وتأخذ منها ما ليس عندها، وتفترق بين الأصل والدخيل في حياتها، وتبتعد عن التبعية للقديم لمجرد أنه قديم أو للحديث لمجرد أنه حديث، بل تأخذ من هذا وذاك ما يدعم ذاتيتها، ويؤكد وجودها وحاضرها، ويوجه مستقبلها، ويعزز تضامنها ووحدتها، ويزيل الصورة المشوهة التي يحملها الغرب عنها لأسباب تاريخية وسياسية لا مجال للحديث عنها.

كما من شأن تأكيد هذه الأصالة بالمفهوم الذي ذكرناه عند عرضنا

ومناقشتنا للنقطة الأولى من نقاط هذه الورقة أن يجعل الشعوب الإفريقية تدرك أن تمسكها بأصالتها لا يعني التخلي عن الأخذ بأسباب المعاصرة والحداثة، كما لا يعني رجوعها إلى تراثها كما هو بدون تغيير مناسب تقتضيه مسيرة الحضارة المعاصرة، والحياة الحديثة.

يقول الأستاذ أحمد مختار أمبو مدير منظمة اليونسكو السابق بصدد حديثه عن «قضية الذات الثقافية» في عرضه لخطة اليونسكو متوسطة الأجل (1984 - 1989م) - ما نصه :

«وهكذا تبدو الذاتية باطراد على أنها الشرط الحتمي لتقدم الأفراد والجماعات والأمم، لأنها هي التي تحرك الإدارة الجماعية وتشكل أساسها، وهي التي تحفز على تعبئة الموارد الداخلية من أجل العمل، وهي التي تجعل من التغيير اللازم تواتماً خلافاً. لذلك نرى عدداً متزايداً من التجمعات اللغوية... والثقافية... تؤكد أصالتها وتعزز تضامنها الداخلي. ويبدو الدفاع عن خصوصيتها بمثابة الخطوط الأولى في سبيل استعادة قدراتها الإبداعية وطاقاتها على الابتكار والمشاركة في عالم يتزع إلى محوها. وليس من الممكن تفسيره بأنه مجرد تنشيط جديد لقيم قديمة. فهو ينم بصفة خاصة عن سعي إلى مشروعات ثقافية جديدة تكفل استمرار رد الاعتبار للماضي من خلال الإحساس بمزيد من المسؤولية إزاء المستقبل»⁽¹³⁾.

و - يُضاف إلى كل ما تقدم، أن تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية من شأنه أيضاً أن يدعم العلاقات الإفريقية - العربية، وذلك لاشتراك الشعوب العربية والشعوب الإفريقية في كثير من الأصول والمقومات الجغرافية والعرقية والثقافية والتاريخية واللغوية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وذلك بحكم الجوار الطبيعي والارتباط الجغرافي ليس فقط بين جنوب الصحراء وشمالها ولكن أيضاً بين القارة الإفريقية بأكملها وبين شبه الجزيرة العربية بالشرق

(13) أحمد مختار أمبو، «المشكلات العالمية واتجاهات خطة اليونسكو متوسطة الأجل (1984 - 1989م)»، ص 1938.

العربي، وبحكم التشابه العرقي واللغوي الكبير والعلاقات الثقافية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية بين الشعوب العربية والشعوب الإفريقية منذ أقدم العصور وبحكم الهجرات والتأثيرات المتبادلة بين الطرفين، وبحكم روابط الدين والدم بين الطرفين، وبحكم التفاعل الثقافي والتبادل التجاري والتلاحم السياسي لفترة طويلة من الزمن في الماضي، وبحكم غير ذلك من الروابط والعلاقات والتأثيرات المتبادلة بين الطرفين التي لا يمكن أن يغفلها الباحث في التاريخ الأفريقي، وفي أصول وجذور الثقافة الإفريقية ولا الساعي لتأكيد هذه الأصالة، ومن ثم، فإننا نحن العرب نؤكد كل جهد يبذل في سبيل تأكيد أصالة الثقافة الإفريقية، لأننا نرى في هذا التأكيد ما يدعم علاقتنا بإفريقية حاضراً ومستقبلاً.

4 - التعليم بوصفه أهم عامل من عوامل تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية في إفريقية:

وإذا ما سلّمنا بالحاجة إلى تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية وبأهمية هذا التأكيد، فإنّه من حقنا أن نتساءل: ما السبل والوسائل التي يمكن أن تساعد في تأكيد هذه الأصالة وتوصل إلى تحقيقها؟

ونحن إذ نجيب عن هذا السؤال، لا بد أن نشير إلى أن هذه الوسائل والسبل وإن كانت كثيرة ومتنوعة، فإن أهمها وأكثرها فاعلية في تحقيق النتائج المرجوة على المدى القريب والبعيد على السواء هو التعليم الذي رأينا التركيز على بيان الدور الذي يمكن أن يقوم به في تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية الإفريقية. ولكن قبل بيان هذا الدور، فإنّه قد يكون من المفيد أن نشير في إيجاز وإجمال إلى بعض الوسائل والسبل الأخرى (غير التعليم) التي يمكن أن تسهم وتساعد في تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية.

ومن هذه الوسائل والسبل: توفير الرعاية الدينية والروحية للشباب الإفريقي وللأفارقة بعامة، وإعطاء الدين حقه من التطبيق في حياة الناس، وإبراز ما فيه من معاني الأصالة والمثل العليا ومبادئ الشورى والحرية والكرامة

والعدالة بين الناس، وتدعيم الأسرة... وحمايتها من عوامل الضعف والانحلال، ونشر لواء العدل والمساواة، وتكافؤ الفرص بين الناس، ورفع كل أنواع الظلم والتمييز غير العادلة بينهم، وتضييق الفجوة الاقتصادية والاجتماعية، وتقليل الفوارق الاقتصادية إلى أقل قدر ممكن بين مختلف فئات السكان، وبين مختلف المناطق الجغرافية في البلاد، والقضاء على مستويات ضعف الأمة وتجزئتها من طائفية وعصبية عرقية وقبلية وإقليمية ومذهبية، وما إلى ذلك من أنواع العصبية المذمومة، وزيادة التضامن والتعاون والتكامل والتجانس في النظم والقوانين بين الشعوب والدول الإفريقية، تمهيداً لوحدها في شكل من أشكال الوحدة، لما في هذه الوحدة من زيادة لقوة الأمة الإفريقية ولقدرتها على رفع الظلم عن أبنائها، ومن رفع لشأنها بين الأمم، ومن زيادة لهيبتها في نفوس أبنائها، وتقوية لانتمائهم إليها واعتزازهم بالانتماء إليها.

ومن هذه الوسائل أيضاً الاهتمام بجمع التراث الإفريقي والإسهام في توعية الجماهير الإفريقية دينياً واجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وسياسياً في إطار القيم الإفريقية ومبادئ دينها المساوي وأصول ثقافتها الأصيلة.

هذه بعض الوسائل والسبل والعوامل التي يمكن أن تسهم إيجابياً في تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية الإفريقية بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وهي على أهميتها وفاعلية دورها في تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية، لا تغني عن عامل التعليم ولا تحل محله. فالتعليم الإفريقي الصالح الموجه في فلسفته وأهدافه وسياساته واستراتيجياته وخططه ومناهجه وبرامجه وطرائقه وأساليبه وخدماته وإرادته والعلاقة السائدة فيه نحو تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية الإفريقية - هو خير وسائل وسبل لتحقيق هذه الأصالة.

ومن الوظائف والمهام الأساسية للتعليم في إفريقية التي يستطيع من خلالها الإسهام في تأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية وفي تحقيقها هي الوظائف والمهام السبع التالية:

أ - الإسهام في تطبيع وتنشئة النشء الإفريقي وإكسابه قيم مجتمعه الإفريقي وعاداته وتقاليده الأصيلة، وتعريفه بالأحداث البارزة في تاريخ أمته وبالدروس والعبر التي يُمكن أن تُستفاد من الأحداث التاريخية التي تُقدم إليه، والتي يُمكن أن تُساعد في توجيه حياته الحاضرة والمستقبلية، وتنمي لديه روح الفخر والاعتزاز بأمة وثقافتها وتاريخها، وبما قدمه أسلافه عبر تاريخهم الطويل من بطولات وتضحيات وإسهامات ونجاحات وإنجازات في كلِّ مجالات الحياة، كما تنمي لديه مشاعر الولاء والانتماء الوطني والقومي، وتزيد من ارتباطه بثقافة أمته، ومن اندماجه في هوية أمته الثقافية المتميزة، وذلك بالإضافة إلى ما لها من قيمة في تطبيع وتنشئة النشء، وتهنيئته للحياة في مجتمعه الإفريقي بإيجابية.

ويدخل ضمن عملية التطبيع الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية، التي يمكن للتعليم أن يقوم بدور بارز فيها عن طريق مناهجه وبرامجه وطرائقه ومناشطه المختلفة، وما يجري في مؤسساته من تفاعلات وعلاقات، تعريف ذلك النشء الإفريقي بواجباته ومسؤولياته الاجتماعية والوطنية والقومية، وبالحقوق التي ينبغي أن يتمتع بها في مقابل تأديته لواجباته، وتنمية روح المسؤولية والإحساس بالواجب لديه، وتهنيئته للأدوار التي تنتظره في مجتمعه الإفريقي.

ب - الإسهام في توعية وتثقيف أفراد المجتمع الإفريقي وجماعاته سواء من لا يزالون منهم يتابعون تعليمهم الرسمي، أم من أتم منهم هذا التعليم المقصود الرسمي ودخلوا في زمرة الكبار، أم من لم تُتاح له فرصة التعليم المنظم أصلاً. ومن النواحي التي ينبغي أن تستهدفها هذه التوعية العامة أو التثقيف العام الذي يُعتبر أحد وظائف التعليم في المجتمع، تعريف المتعلمين وأفراد المجتمع الإفريقي بعامة بأصول دينهم وعقيدتهم الدينية وبمعطيات تاريخ ونضال أمتهم الإفريقية، وكفاحها عبر تاريخها الطويل، وبالتحديات والمشكلات التي واجهت أمتهم في ماضيها وتواجهها في حاضرها، وما يتوقع لها أن تواجهها منها في المستقبل القريب والبعيد، وتبصيرهم بحقيقة الاستعمار الغربي الذي تعرضت له أجزاء كثيرة من قارتهم، وبالمضار التي لحقت قارتهم من جراء هذا الاستعمار

وبالتائج السلبية التي ترتبت على هذا الاستعمار وبالرواسب التي تركها في جميع جوانب حياة البلدان الإفريقية التي تعرضت لهذا الاستعمار المباشر وبالاتجاهات السلبية التي كوَّنها في نفوس الناس والتي من بينها اتجاهات التبعية للثقافة، والقيم والنظم الغربية، والاعتراب والاستلاب الثقافي، وفقدان الهوية والشخصية الوطنية والقومية، والانبهار بثقافة الغرب وتقدمه وإنجازاته، والاستسلام لمخططاته، والشعور بالنقص والدونية والضعف أمام جبروته، وضعف الثقة بالنفس، وضعف روح المقاومة للنفوذ الغربي ولتأثيراته الضارة، والافتداء السلبي للقيم للغرب، والتقليد الأعمى لقيم وعادات المجتمع الغربي ولنظمه التعليمية والاجتماعية والتبشيرية والاقتصادية والسياسية ولنماذجه التنمية، وتبني الحلول الجاهزة في البلدان الغربية، بدلاً من اختراع الحلول المناسبة لقيم المجتمع الإفريقي وظروف حاجاته وإمكاناته، إلى غير ذلك من الرواسب التي تركها الاستعمار الغربي المباشر في إفريقية والاتجاهات السلبية التي كوَّنها في نفوس الناس.

ومما ينبغي أن تستهدف تحقيقه أيضاً جهود وبرامج ومناشط التثقيف العام التي تقوم بها وتقدمها مؤسسات التعليم في المجتمع الإفريقي؛ ترسيخ القيم الدينية والخلقية والوطنية والقومية والإنسانية في نفوس المتعلمين وأفراد المجتمع الإفريقي بعامة، وتنمية روح الالتزام بهذه القيم في الحياة الخاصة والعامة، وتوسيع ثقافة المواطنين العامة، وزيادة وعيهم الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وتبصيرهم بواجباتهم ومسؤولياتهم وأدوارهم في تنمية مجتمعاتهم الإفريقية التنمية الشاملة المتكاملة في إطار القيم الدينية والثقافية الأصيلة لأمتهم الإفريقية، وإبراز أهمية التعاون والتكامل والعمل المشترك بين البلدان الإفريقية من أجل تحقيق صالحها المشترك، وإبراز أهمية الوحدة الإفريقية، والتعريف بفوائدها المتعددة، والإسهام في كل عمل يساعد على تحقيقها.

والمؤسسات التعليمية تستطيع أن تسهم في تحقيق ما تقدم عن طريق مناهجها ومناشطها المختلفة، التي تتم داخل الفصول الدراسية وفي الساحة

المدرسية، وعن طريق ما تسهم به في برامج تعليم الكبار ومحو الأمية، وعن طريق ما تنظمه من محاضرات وندوات عامة لأهل المنطقة التي توجد هي فيها، وما تسهم به في حملات التوعية الثقافية والاجتماعية، وما تقوم به مراكز البحث العلمي التابعة لها من أبحاث ودراسات تتعلق بمختلف المشكلات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وتفيد بمعطياتها في عمليات التوعية وفي عمليات التغيير والتحول الثقافي والاجتماعي.

جـ - المحافظة على التراث الإفريقي الأصيل وعلى ما يتضمنه هذا التراث من قيم ومعانٍ خلقية وتقاليد أصيلة، وتنقية هذا التراث مما عسى أن يكون قد لحق به في فترات الضعف والانحدار، وتعزيزه وتدعيمه وتنميته وتطويره وتجديده باستمرار، ونقل الصالح منه إلى الأجيال الإفريقية الصاعدة لربطها بتراث وتاريخ وقيم أمتها، وتشجيع الأبحاث والدراسات وإقامة المؤتمرات والندوات والمهرجانات ذات العلاقة بالتراث، والتوسع في تحقيق المخطوطات والكتب التراثية التي لم تحقق بعد، والعمل على نشر ما يتم تحقيقه، وعلى إعادة طبع ما سبق طبعه من كتب الأصول في ثوب جديد.

كل ذلك بقصد إحياء هذا التراث في النفوس، وتعزيز الذاتية الثقافية الإفريقية والحفاظ عليها، لأن الحفاظ على هذه الذاتية أو الهوية الثقافية، ليس مطلباً قومياً فحسب، بل هو مطلب تنموي أيضاً، يتصل بتوفير الشروط السليمة اللازمة للتنمية عامة، بما في ذلك التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. وهو أيضاً مطلب من مطالب الاستقلال الثقافي الذي يعتبر رأس كل استقلال.

ولكن على التعليم وهو يحافظ على التراث وعلى إحيائه وربط الحاضر به، ألا يبالغ في تقديره، وألا يضيفي عليه طابعاً مثالياً، وألا يشجع الناس على الجمود عنده والاعتماد عليه كلية، والاكتفاء بالتغني بما تضمنه من إنجازات وأمجاد، بل عليه أن يساعد على الكشف عما في ذلك التراث من أصول للعلوم الحديثة، وإبداعات وجذور للحضارة الحديثة، وأن يعمل على تحقيق الانسجام والتوافق بين المحافظة على الذات الثقافية الأصيلة، وبين التقدم العلمي والتقني الذي يُعتبر من القوى الرئيسية في التحديث الثقافي والاجتماعي، وأن يعمل على

تشجيع الإبداع الثقافي والفكري والأدبي والفني، وعلى إغناء وإثراء الثقافة الإفريقية وتطويرها وتجديدها وتوسيع مجالها الحيوي، وعلى توسيع دائرة الثقافة الإفريقية العامة، بما يجعلها إطاراً مرجعياً لجميع الثقافات الفرعية في إفريقيا، يؤكد مبدأ الوحدة من خلال التعدد.

د - تيسير تعليم اللغة العربية على النشء الإفريقي المسلم، وتدعيم مركزها في الثقافة الإفريقية وفي المجتمعات الإفريقية، وبخاصة المجتمعات الإسلامية منها، وذلك باعتبارها لغة القرآن الكريم، ولغة رسول الإسلام محمد الأمين ﷺ، واللغة التي دونت بها السنة النبوية المطهرة التي جاءت شارحة ومفسرة ومفصلة وميَّنة ومخصصة ومقيدة لما تضمنته نصوص القرآن الكريم، واللغة التي احتوت جلّ الثقافة الإسلامية الأصيلة، ودون بها جلّ التراث الإسلامي ونفائس الفكر الإسلامي في عصور ازدهاره، وهي النفائس التي لا يمكن فهم محتوياتها بعمق بدون الإلمام الكافي باللغة العربية. ويفضل ما تملكه هذه اللغة من قوة وبيان وجمال ومرونة، وقدرة على استيعاب أحدث الأفكار والتجارب الثقافية والحضارية، ومن خصائص متنوعة كالاشتقاق والترادف والقياس، وما إلى ذلك من الخصائص والإمكانات.

إن العربي الذي يدعو إلى تدعيم مركز اللغة العربية وتيسير تعلّمها في إفريقية لا يدفعه إلى دعوته هذه تعصبه للعرب أو للثقافة العربية، وإنما الذي يدفعه هو غيرته على الدين الإسلامي والعقيدة الإسلامية، ورغبته في أن يرى إخوته في إفريقية، وقد تمكنوا من فهم تعاليم دينهم وفكرهم الإسلامي الأصيل في لغته الأصيلة، ومن ممارسة عباداتهم وشعائهم الدينية على الوجه الصحيح السليم الذي لا يمكن أن يتحقق بدون الإلمام الكافي باللغة العربية. إذ لا يستطيع المسلم في إفريقية أو في غيرها أن يصلّي بغير تكبيرة الإحرام باللغة العربية، وبغير قراءة الفاتحة باللغة العربية، أو يحرم في الحج أو يلتي بغير اللغة العربية، أو أن يتلو القرآن وتُعتبر تلاوته عبادة بغير اللغة العربية. ومن ثم، فإن من يدعو إلى تدعيم اللغة العربية في إفريقية المسلمة فإنّما يدعو لذلك، لأن هذه اللغة هي لغة القرآن أولاً، ولغة السنة ثانياً، ولغة العبادات الإسلامية ثالثاً،

ولأنها الوعاء الفكري لجانب كبير من التراث الإسلامي والفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية رابعاً، ولأنها العنصر الهام والمؤثر في وحدة المسلمين وتقوية الروابط بين شعوبهم وريط حاضرمهم بماضيهم خامساً⁽¹⁴⁾.

وتعلم اللغة العربية في إفريقية - بجانب كونه واجباً دينياً على كل مسلم إفريقي - أمر يحتمه تأكيد أصالة الثقافة الإفريقية والعلاقة الوثيقة بين الثقافة الإفريقية واللغات الإفريقية وبين الثقافة العربية واللغة العربية، والتأثير المتبادل بين الطرفين التوأمن المتكاملين. وتعتبر اللغة العربية إحدى اللغات الإفريقية، بل أكبر هذه اللغات وأقدمها كتابة. وقد ظلت لغة العلم والثقافة لأكثر من ثمانية قرون، حتى مطلع هذا القرن. وحوالي ثلاثين لغة إفريقية كانت تُكتب بالحرف العربي. ومن بينها كُبريات اللغات الإفريقية التي تتكلمها عشرات الملايين اليوم في إفريقية. من بين هذه اللغات: لغة الهوسا التي يتحدث بها في نيجيريا والنيجر والكامرون وغانا وجزء من السودان وبلاد أخرى، ويزيد عدد المتكلمين بها على خمسين مليون نسمة. واللغة السواحيلية التي يتحدث بها في تنزانيا وكينيا ويوغندا والكونغو، ويبلغ عدد المتحدثين بها نحو خمسين مليوناً، ولغة الفلاني بلهجاتها المختلفة التي يتحدث بها في المنطقة التي تمتد من السودان حتى السنغال، ويتكلم بها ما بين خمسة وستة ملايين نسمة، ولغة مانديكان التي تلي الهوسا والسواحيلي والفلاني في الانتشار، ويتحدث بها في سيراليون وغانا وليبيريا وفولتا العليا وغينيا، واللغة الصومالية التي يتحدث بها في الصومال وجزء من كينيا وجزء من الحبشة.

«وعلى الرغم من أن الاستعمار شرع منذ أن وطئت أقدامه أرض إفريقية يوجه حرياً ضد الإسلام عقيدة ولغة وحرفاً، وأحل الحرف اللاتيني محل الحرف العربي لكتابة هذه اللغات، فقد قاوم الحرف العربي وصمد ضد هذه الحروب طوال القرون الأربعة الماضية...»

وما زالت هذه اللغات - فيما عدا القليل منها - تُكتب بالحرف العربي

(14) ينظر: محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية. بيروت: دار الراشد العربي، (بد. ت)، ص 219،

والآن تُكتب بها العقود والمواثيق بين الناس، وبها تُكتب العلوم الإسلامية وشرح التفسير والحديث، وبها يُكتب الشعر، بل إن الطفل الإفريقي المسلم يفتح عينيه على الحرف العربي من نعومة أظافره قبل أن يفتحه على الحرف اللاتيني، وإذا فات ذلك فقد يدركه في حلقات محو الأمية⁽¹⁵⁾.

وفي إطار جهود المؤسسات التعليمية والبحثية الإفريقية الرامية إلى تيسير وتدعيم اللغة العربية في إفريقية المسلمة، ينبغي مضاعفة الجهود وتشجيع البحوث الرامية إلى تقنين الكتابة بالحروف العربية، وتوحيد الرموز التي تُكتب بها اللغات الإفريقية التي لا تزال تستخدم الحرف العربي، حتى يكون النظام الكتابي عالمياً، وإضافة رموز عربية جديدة تعبر عن الأصوات والحركات التي لا توجد في اللغة العربية، وتحديد النظام الهجائي الأمثل لأصوات اللغات الإفريقية، وتحسين الخط العربي الذي تُكتب به اللغات الإفريقية من الناحية الجمالية، واتخاذ التدابير اللازمة لصنع مفاتيح للآلة الكاتبة للحروف الخاصة باللغات الإفريقية ولعمل حروف طباعة للحروف المقترحة⁽¹⁶⁾، والرامية أيضاً إلى عمل المعاجم اللازمة من اللغة العربية إلى اللغة الإفريقية الرئيسية ومن اللغات الإفريقية إلى اللغة العربية، لأن هذه المعاجم لها نفع متبادل للأفارقة والعرب على حد سواء، فكما تيسر تعلم اللغة العربية على الأفارقة، فإنها تيسر أيضاً تعلم اللغات الإفريقية على العرب.

هـ - والوظيفة والمهمة الخامسة للنظم والمؤسسات التعليمية الإفريقية التي تهمنا في هذه الورقة هي تجديد الكتابات أو المدارس القرآنية التقليدية التي توجد في كثير من البلدان والمجتمعات الإفريقية، وإعادة الحياة إليها من جديد، وتجديد وتطوير مبانيها وأجهزتها وأثاثها، وتطوير مناهجها وبرامجها ووسائلها التعليمية، بحيث تشمل مناهجها - بجانب تعليم الكتابة والقراءة وتعليم القرآن الكريم - تعليم المواد الأساسية التي تعلم عادة في مدارس المرحلة الابتدائية

(15) ينظر: د. يوسف الخليفة أبو بكر، «الحرف العربي واللغات الإفريقية»، بحث قدم في ندوة: العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية. مصدر سبق ذكره، ص 167 - 180.

(16) نفس المرجع السابق، نفس الصفحات.

الحديثة. كذلك الاهتمام بتحسين وتطوير أساليب إعداد معلمها قبل الالتحاق بالعمل، ثم تعهدهم بالتدريب المستمر أثناء الخدمة، بحيث تشمل برامج إعدادهم وتدريبهم - بجانب حفظ القرآن الكريم والإلمام بضبطه ورسمه وتجويده وبعض علومه الأخرى - إعداداً أكاديمياً وثقافياً مناسباً وبعض أسس المجتمع المحلي⁽¹⁷⁾.

ومطالبتنا بضرورة الاهتمام بتجديد وتطوير المدارس القرآنية التقليدية ليس فقط للاعتراف بالدور الهام الذي قامت به في الماضي في المحافظة على القرآن الكريم، وعلى اللغة العربية والخط العربي، وعلى التراث الإسلامي والثقافة الإسلامية، وعلى الهوية الثقافية الإسلامية للشعوب الإفريقية المسلمة خلال عهود الاستعمار المباشر، التي حاول فيها المستعمرون الغربيون طمس معالم الثقافة الإسلامية، ومحاربة اللغة العربية والحرف العربي الذي كانت تُكتب به اللغات الإفريقية، ولكن أيضاً لإمكانية الاستفادة منها كمدراس ابتدائية رفيعة، وكمراكز لمحو الأمية وتعليم الكبار، ولتنمية البيئة المحلية، والاستفادة منها في التقليل من تكلفة التعليم، وفي نشر التعليم على نطاق أوسع، وبخاصة في الريف الإفريقي المسلم.

و - والوظيفة السادسة للتعليم في إفريقية التي لها صلة بتأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية هي بناء الوعي بأهمية العلاقات الثقافية بين الشعوب الإفريقية والشعوب العربية، وإبراز وشائج القرى والأصول الحضارية المشتركة وعلاقات الارتباط المتين بين الأفارقة والعرب عبر مختلف العصور والأزمان، وتشجيع وتدعيم التعاون والتبادل العربي الإفريقي في شتى المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية، على أساس من الأصول الثقافية والحضارية المشتركة، والقيم المتماثلة، والمصالح المشتركة للشعبيين الإفريقي والعربي، وكشف الآثار السلبية للاستعمار الغربي على العلاقات العربية الثقافية، وكشف التشويه المتعمد للتاريخ المشترك، وترويج الأفكار الخاطئة عن الروابط التاريخية بين

(17) ينظر: د. عبد القادر يوسف، دراسات في إعداد وتدريب العاملين في التربية. الكويت: دار السلاسل، 1987، ص22 - 23.

المجموعتين العربية والإفريقية. فالعلاقات الثقافية العربية الإفريقية كانت ولا تزال عبر مختلف العصور حقيقة تاريخية لا يمكن إنكارها ولا تجاهلها. لكنها رغم ذلك تعرضت لتعتيم منهجي ولتشويه منظم، ولتخريب مقصود. وقد تم كل ذلك... باسم البحث عن الحقيقة، خدمة لأهداف سياسية، وتركيزاً لمطامع عدوانية سخر لها النظام الاستعماري الأوروبي خلال أربعة قرون: السلاح، والعلم، والدين، والإدارة. فبدأ التحريف التاريخي في العلاقات الحضارية بين الوطن العربي والعالم الإفريقي، فصورهما على أنهما نمطان متعارضان، ثم ابتدعت فكرة الزنوجة ومحاولة غلق الوجود الإفريقي وحبسه في إطار فلكلوري، وتصويره في صور سياحية، يرى فيها الأوروبي متحفاً للغرائب الاستوائية...»⁽¹⁸⁾.

ولتأصيل العلاقات العربية الثقافية، والكشف عن جذورها التاريخية وبيان مختلف العوامل الجغرافية والبشرية والثقافية والاجتماعية والدينية والاقتصادية المتفاعلة فيما بينها التي أسهمت في توحيد وترسيخ هذه العلاقات عبر مختلف العصور وفي مختلف مراحل تطورها، ولتقييم هذه العلاقات عبر مختلف العصور وتحديد إيجابياتها وسلبياتها، وتخليص ما كُتب عنها من الكذب والافتراء والتزوير والتشويه المتعمد، والصاق التهم الباطلة، فإنه ينبغي إعادة كتابة تاريخ إفريقية السياسي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي بعامه، وتاريخ العلاقات العربية الإفريقية بخاصة، على أساس من العلمية والموضوعية، وبمنطق ومنهج علميين حديثين يقومان على الأمانة العلمية والصدق العلمي والموضوعية والنزاهة العلمية، والنظرة الكلية والتكاملية إلى الأحداث والوقائع التاريخية، وإلى العوامل التي أثرت في هذه الأحداث والوقائع، والنظرة إلى الجزء في إطار الكل، وتصوير حلقات الماضي على أنها مراحل متعاقبة وليست مجرد مشاهد متزامنة والروح النقدية العقلانية، واستخدام المقاييس العلمية الحديثة التي تعتمد على الإثباتات التاريخية، وعدم الإصرار على تنزيه تاريخنا

(18) محي الدين صابر، العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، مرجع سابق، نفس الصفحات.

وعلاقتنا من الشوائب والسلبيات إن وُجدت، مع بيان ظروفها وملابساتها ووضعها في إطارها السليم، وذلك مثل شائبة الرق، أو بالأحرى شائبة النخاسة، التي تورط فيها بعض العرب والأفارقة مخالفين بذلك تعاليم دينهم وعقيدتهم الدينية والتي كانت تمثل مرحلة تاريخية اقتضاها تطور النظام الرأسمالي الأوروبي، ولم تكن القلة التي تورطت فيها من العرب والأفارقة سوى إحدى الأدوات التي اعتمد عليها هذا النظام في استغلال الأفارقة. وتجب إدانة هذه القلة بكل شدة وقسوة.

ز - والوظيفة السابعة للتعليم في إفريقية التي لها صلة أيضاً بتأكيد الأصالة الثقافية الإفريقية، وفي الوقت نفسه لها صلة أيضاً بتأكيد المعاصرة أو الحداثة في الثقافة الإفريقية، تتمثل في مساعدة البلدان والمجتمعات الإفريقية على الأخذ بأسباب العلم والتقنية الحديثة، وعلى تنمية القدرة الذاتية في مجال العلم والتقنية، مع الاحتفاظ بشخصيتها الثقافية والحضارية، وعلى تنمية الفن الإنتاجي الخاص بها الذي يتمشى مع إمكاناتها المالية وظروفها السكانية والاجتماعية والاقتصادية، ويساعدها على زيادة إنتاجها بمعدلات تفوق معدلات استهلاكها، وعلى مساهمة التقدم العلمي والتقني في المجتمعات المتقدمة، وعلى تطوير نموذجها الخاص بها في التنمية الذي يتفق مع ظروفها وإمكاناتها الذاتية ومع قيم المجتمع الإفريقي وثقافته الخاصة. إن خير أنواع التنمية هي التنمية الشاملة التي تنبع أساساً من الداخل، وتعتمد على استثمار الموارد الداخلية للمجتمع، وتتم على أيدي أبناء الأمة، وبمشاركة جميع من لها عندهم معنى، وبانسجام مع القيم الثقافية للمجتمع الجديرة بالاحترام. هذا مع العلم بأن القيم الثقافية الإيجابية الجديرة بالاحترام والمراعاة تقوم بدور أساسي في النمو الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع، من حيث إنها مصدر البواعث للإسراع بالنمو والأساس لتدبير أهداف هذا النمو⁽¹⁹⁾.

ويدخل في إطار هذه الوظيفة للتعليم الإفريقي أيضاً: مساعدة الأفارقة على غريلة ما تخرجه مراكز البحث العلمي ومؤسسات العلم العالمية وانتقاء

(19) ينظر: فرانسوا بيريرو، فلسفة لتنمية جديدة. (مترجم عن الفرنسية)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983، ص 21، 52.

عناصره الصالحة والمناسبة لمجتمعاتهم، واستبعاد غير الصالح وغير المناسب منه، وعلى نقل التكنولوجيا الحديثة، وعلى توطينها وتطويعها حسب احتياجات ومتطلبات ومقتضيات المجتمعات الإفريقية، وعلى بناء جيل جديد من العلماء والمهندسين والمهنيين الجيدين القادرين على حمل رسالة العلم والعمل وعلى الانسجام مع مجتمعهم الإفريقي المباشر، وعلى الاندماج في المجتمع العلمي الدولي. كما يدخل في إطار الوظيفة أيضاً توفير المناخ العلمي المشجع على البحث العلمي، وتوفير الحوافز المادية والمعنوية للعلماء والباحثين العلميين للحيلولة دون هجرتهم إلى الخارج، ووقف نزيف الكفاءات العلمية والتقنية من البلدان الإفريقية والآسيوية ومن البلدان النامية عموماً بتقليل عوامل الجذب التي توفرها البلدان المتقدمة إلى هذه الكفاءات، وتوفير فرص العمل المناسبة لهم، وتوفير فرص التقدم العلمي والترقي الوظيفي أمامهم، وإتاحة الفرص أمامهم للدخول إلى المراكز التي تتلاءم مع مستوى إعدادهم وخبرتهم على أساس من الكفاءة، ومساعدتهم على الحصول على المرتب اللائق والسكن المناسب وعلى القدر الضروري من السلع الاستهلاكية التي تعوّدوا عليها أثناء فترة دراستهم وتدريبهم في الخارج، إلى غير ذلك من الحوافز المادية والمعنوية التي تساعد على الحفاظ على الكفاءات الوطنية الإفريقية في بلادها، وتحول دون هجرتها إلى الخارج، لما في هذه الهجرة من استنزاف لموارد البلد المهاجر منه، ومن الاغتراب والاستلاب الذي يعانيه المهاجرون في مهجرهم من تشبع بالقيم الغربية، وضعف في الارتباط بمجتمعاتهم الإفريقية الأصلية، وبتغلب النزعة الفردية والتنافسية لديهم، ونمو الذوق الترفي المتزايد لديهم في السكن وفي مختلف أساليب الحياة.

5- شروط ومقومات التعليم الذي يمكن أن يكون عاملاً من عوامل تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية في إفريقية:

يستطيع التعليم في إفريقية أن يسهم في تأكيد وتحقيق الأصالة الثقافية الإفريقية، لكنه لا بد أن تتوفر فيه شروط وخصائص وصفات ومقومات معينة

تؤهله للقيام بهذا الدور الهام والخطير. ومن بين هذه الشروط والخصائص والمقومات يمكن أن نشير في إيجاز بالغ إلى ما يلي:

أ - أن يتخذ من التراث الإفريقي الأصل، ومن الثقافة ومن الإسلام بالنسبة للأفارقة المسلمين وما فيها من قيم ماثورة ومبادئ إنسانية لها قيمة توجيهية في الحياة، مصادر أساسية لفلسفته والمبادئ والمنطلقات العامة التي ينطلق منها لتحديد أهدافه وسياساته واستراتيجياته، واختيار محتويات مناهجه وبرامجه، واختيار طرائقه وتحديد خدماته، وذلك بالإضافة إلى مصادر أخرى كثيرة ينبغي أن يستفيد منها التعليم الإفريقي في بناء فلسفته. ويتأتى في مقدمتها العلوم النفسية والتربوية والاجتماعية والعلوم السلوكية والإنسانية بصورة عامة، ومتطلبات الحياة الحديثة وكل ما هو صالح ونافع ومناسب للحياة الإفريقية في الثقافات والمجتمعات الأخرى. فبالإضافة إلى الاعتماد على المصادر الذاتية في بناء فلسفة التعليم الإفريقي؛ فإنه لا بد لهذا التعليم في بناء فلسفته من التفتح على جميع الثقافات والحضارات الخارجية، والاستفادة من كل ما هو صالح ونافع من معطياتها، ومن نبذ التعصب بجميع أنواعه العرقية واللونية والقبلية والطائفية والقومية والفكرية والأيدولوجية.

ب - أن يؤكد في فلسفته وأهدافه وسياساته واستراتيجياته ومخططاته ومحتويات مناهجه وإدارته، والعلاقات السائدة فيه، القيم الديمقراطية والإنسانية الأصيلة التي تعلي من شأن كرامة الفرد والمواطن الإفريقي ومن قيمته في الحياة، وتؤكد حقه في الأمن والتقدير والاحترام وتأكيد الذات، وفي المعاملة العادلة، وفي الفرص المتكافئة مع غيره من المواطنين، وفي حرية الرأي والتعبير والحركة، وفي المشاركة الإيجابية الحرة في شؤون مجتمعه، وتعترف بالفروق الفردية بين الناس وبالتنوع الثقافي والعرقي واللغوي في المجتمع. إلى غير ذلك من خصائص الديمقراطية بوصفها طريقة وأسلوب في الحياة.

ج - أن يهتم في أهدافه بتكوين الشخصية المتكاملة والمتوازنة في نموها، والقادرة على تحمل مسؤولياتها في تنمية مجتمعهما الإفريقي والتي تجمع بين العلم والإيمان، وبين العلم والعمل، وبين الفكر والتطبيق، وبين الاهتمام

بمصالحتها الفردية، والاهتمام بمصالح المجتمع الذي نعيش فيه، وبين الأصالة والتجديد في أفكارها واتجاهاتها، وبين المحافظة على الهوية الإفريقية وما يرتبط بها من قيم وعادات وتقاليد أصيلة، والتفتح الواعي والمتبصر على كل ما هو نافع ومفيد في العالم الخارجي، وبين قبول التنوع الديني والثقافي واللغوي والعربي في المجتمع الإفريقي، والإيمان بالوحدة في الهوية الثقافية الإفريقية العامة، والإسهام الفعال في تأكيد وتحقيق هذه الوحدة.

د- أن يربط في مناهجه ومناشطه المختلفة دراسة التراث بالواقع المعاش، والحياة الحاضرة، ويختار من هذا التراث ما يتمشى مع الواقع ويخدمه ويفيد منه ويوجه تطوره المستقبلي، لأن الواقع لا يستطيع أن يستوعب من التراث إلا ما كان ملائماً ونافعاً له. كذلك لا بد للتعليم الإفريقي من أن يربط في مناهجه وبرامجه الفكر بالواقع المادي والمعنوي للمجتمع الإفريقي وللعالم الخارجي المحيط به، لأن الفكر الذي لا يرتبط بالواقع، ولا يأخذ في حسبان الظروف الموضوعية الملموسة لهذا الواقع، ولا يوجه إلى تغيير وتطوير هذا الواقع إلى ما هو أفضل وإلى العمل النافع، ولا يدفع إلى العمل الجاد والخلق والإبداع والتطور المستمر هو فكر ناقص. كذلك لا بد لهذا التعليم من إحداث التوازن المرغوب بين الدراسات التراثية والإنسانية والعلوم الطبيعية والتطبيقية، وبين النظرية والتطبيق.

هـ- أن يؤكد في طرائقه وأساليبه الحرص على إشراك المتعلم في العملية التعليمية، وعلى تنمية قدراته على الخلق والإبداع والتفكير العلمي المستقل، وعلى الجدل العلمي الموضوعي والحوار الحر الموضوعي البعيد عن العنف، وعلى التوفيق لا التفتيق بين المواقف والآراء المختلفة، وعلى الغوص في دراسة الظواهر، ومحاولة الوصول من وراء ذلك إلى بواطن الأمور، ومعرفة كنهها، وعلى تحليل الواقع تحليلاً يهدف إلى الكشف عن بنيته وإلى استخراج ثوابته ومتغيراته، وعلى ربط الفكر بالواقع والتطبيق العملي وعلى التعلم الذاتي. وأن يؤكد أيضاً على القدوة الحسنة، ويراعي الفروق الفردية بين المتعلمين، ويأخذ بمبادئ الديمقراطية والعلاقات الإنسانية والتعاون والشورى في إدارته وفي ضبط

النظام في مؤسساته، ويأخذ بجميع مبادئ التربية الحديثة، لكن بدون أن يفقد نقطة البدء، ودون أن يفصل عن ثوابت ثقافته الأصلية، وعن الطابع المميز لهويته الإفريقية.

المراجع

- 1 - د. إحسان عباس، «الأصالة في الثقافة القومية المعاصرة»، في وقائع ندوة: القومية العربية والإسلام. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1981، ص441 - 459.
- 2 - د. أحمد الشرباصي، موسوعة أخلاق القرآن. بيروت: دار الراشد العربي، 1971.
- 3 - أحمد مختار أمبو، «المشكلات العالمية واتجاهات خطة اليونسكو متوسطة الأجل: 1974 - 1989»، مجلة التربية الجديدة. السنة التاسعة، العدد السادس والعشرون (أغسطس، 1982 - 1983)، ص4 - 55.
- 4 - أنور الجندي، الأصالة. تونس: دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، (بد. ت).
- 5 - د. حسن حنفي، «الأصالة والمعاصرة»، مجلة المستقبل العربي، السنة الرابعة، العدد التاسع والعشرون، (يوليو 1981)، ص129 - 138.
- 6 - حلمي شعراوي، «قراءة جديدة لوقائع العلاقات بين حركتي التحرر الوطني العربية والإفريقية» مجلة المستقبل العربي، السنة الثانية، المجلد العاشر، (نوفمبر 1979) ص60 - 95.
- 7 - د. سعدون حمادي، «الوحدة ومبدأ النضال: الوطن العربي وإفريقية»، مجلة المستقبل العربي. السنة الثانية، العدد العاشر، (نوفمبر 1979)، ص103 - 113.
- 8 - د. سليمان كيجوندو، «الاستعمار الثقافي في إفريقية (جنوب الصحراء)» في وقائع ندوة: العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1985، ص138 - 141.
- 9 - د. طاهر حمدي كنعان، «البعد الاقتصادي للعلاقات العربية الإفريقية المعاصرة»، مجلة المستقبل العربي، السنة السادسة، العدد الثالث والخمسون (يوليو 1983)، ص64 - 77.
- 10 - د. عبد الله عبد الدايم، «المسألة الثقافية بين الأصالة والمعاصرة»، في وقائع ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص687 - 714.
- 11 - د. عبد العزيز كامل، «العروبة والحضارات الإفريقية في منظور جديد» في: مجلة كلية الدعوة الإسلامية (العدد الرابع عشر). 129

- محاضرات الموسم الثقافي لمعهد الدراسات والبحوث الإحصائية ومركز الحاسب العلمي، في العام الجامعي 1972/71. القاهرة: المعهد المذكور، 1971، ص47-87.
- 12 - د. عبد القادر يوسف، دراسات في إعداد وتدريب العاملين في التربية. الكويت: دار السلاسل، 1987.
- 13 - د. عبد الحسن زلزلة، «محاولة لتقييم التعاون العربي الإفريقي وآفاقه»، مجلة المستقبل العربي. السنة الثالثة، العدد الخامس عشر، (مايو 1980)، ص58-67.
- 14 - محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية. بيروت: دار الرائد العربي، 1978.
- 15 - د. محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»، في وقائع ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص29-58.
- 16 - د. محمد عزيز الجباني، «تعليقه على محاضرة د. الطيب تيزيني، التي كانت بعنوان: إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي» في ندوة التراث السالفة الذكر، صفحات التعليق: ص99-110.
- 17 - د. محي الدين صابر، «العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية» في وقائع ندوة العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية، مرجع سبق ذكره، ص7-10.
- 18 - فرانسوا بيرو، فلسفة لتنمية جديدة. (مترجم عن الفرنسية)، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982.
- 19 - د. يوسف الخليفة أبو بكر، «أثر الحرف العربي على اللغات الإفريقية»، في ندوة: العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الإفريقية. مرجع سبق ذكره، ص167-180.

الإعجاز البياني في تفسير المهدوي

د. عيسى سعود الطويري
كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس

وجه المفسرون الأوائل عنايتهم وهم يكشفون عن معاني الآيات القرآنية إلى توضيح غريب الألفاظ القرآنية وتراكيبها، ولم ينصرفوا إلى كشف الأسرار البلاغية؛ لأن الحدس البلاغي كان قائماً في نفوس المتلقين للذكر الحكيم في تلك الأزمنة، ولكنه صار يضعف كلما ابتعد المسلمون عن استعمال اللغة الفصيحة والدليل على ذلك تفسير يحيى بن سلام المتوفى عام 200هـ الذي نقل جهود المفسرين المشاركة إلى الغرب الإسلامي؛ حيث لم يتعرض في تفسيره لذكر الأسرار البلاغية، بينما وجه أحمد بن عمار المهدوي(*) المتوفى سنة

(*) هو أحمد بن عمار المهدوي التميمي ولد بالمهدية وقرأ على محمد بن سفيان ت(415هـ) ورحل إلى المشرق وحج ثم رجع إلى بلاده ودرس بها وشاع صيته في الآفاق وانتقل في حدود سنة 430 إلى الأندلس وذلك بعد أن اكتمل تكوينه وتأخرت سنه وأقام بها إلى أن توفي سنة 440هـ. =

440هـ بعض عنايته إلى المنحى البلاغي في تفسيره «التفصيل لعلوم التنزيل»⁽¹⁾ الذي لخصه في مصنفه «التحصيل لفوائد التفصيل»⁽²⁾. فللمهدي جهد بين في هذا المجال على الرغم من ظهوره في زمن لم يكتمل فيه تدوين المصطلحات البلاغية.

والمنهج الذي اتبعه المهدي في التحصيل يقوم على البدء بذكر الآية المراد تفسيرها، ويذكر إذا كانت منسوخة أم لا، ويبين ما فيها من أحكام، ثم يتابع شرحه لها، فيورد ما سبق في فضائلها، ثم ينتقل مباشرة إلى تفسير السورة مقسمة إلى مجموع آيات. وهو لا يلتزم فيما ينقل من أقوال بذكر السند بل يثبتة حيناً ويرسله أخرى بقوله «وقيل».

ثم يتعرض للقراءات⁽³⁾ والإعراب ويشير في بعض الآيات إلى المناحي البلاغية التي هي مدار هذا البحث.

= انظر ترجمته في شجرة النور الزكية ص 108 بغية الوعاة 1/ 351.

(1) أود أن أشير أن للمهدي تفسيرين للقرآن الكريم فقد وضع أول الأمر تفسيره الكبير التفصيل لعلوم التنزيل والجزء الأول منه مخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس تحت رقم 594. ويوجد جزء منه في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء تحت رقم 100. وقطعة منه في خزانة القرويين بفاس رقم 42. أما كتاب التحصيل لفوائد التنزيل فقد ذكر ابن بشكوال في الصلة أنه مخطوط الزاوية الحمزاوية بالمغرب تحت رقم 199. ويوجد جزء منه بالمكتبة الوطنية بتونس مصور تحت رقم 21847. وقد تمكنت من الاطلاع على هذه النسخة الأخيرة وحاولت أن أجمع منها ما يبرهن على جهود المهدي في دراسة إعجاز القرآن وبلاغته، كما أن جزءاً من كتاب التحصيل مخطوط بالخزانة الوطنية المغربية بالرباط تحت رقم 89 خطه جميل قريب من الأندلسي وليس فيه تاريخ لكتابه والموجود منه جزء واحد يتتدى من سورة الكهف إلى آخر القرآن ويوجد المجلد الثاني منه بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم (21450).

(2) التحصيل هو اختصار لكتابه التفصيل الذي أدخله معه إلى الأندلس وقيل إن تأليف هذا المختصر كان بسبب عدم الإقبال عليه في الأندلس والتشكيك في علمه وذكر بعض المؤرخين أنه قدم كتابه هذا إلى الوالي «الموفق» فطلب إليه اختصاره وقد سجل المهدي ذلك في مقدمة التحصيل. انظر، التحصيل ص2، أنباء الرواة للقفطي 1/ 92، الصلة لابن بشكوال 1/ 88.

(3) للمهدي مصنفات عديدة في علم القراءات منها الهداية في القراءات السبع أورده القاضي عياض ت544هـ في مرويياته والكفاية في شرح مقاري الهداية وكتاب التيسير في القراءات وقيل إنها كتابان صغير وكبير ويبان السبب الموجب لاختلاف القراءات وكثرة الطرق والروايات - =

يقول في مقدمة كتابه التحصيل «ثم أقول الإحكام والنسخ فأقولهما ثم أذكر التفسير فأذكره ثم أقول القراءات فأذكرها ثم أقول الإعراب والتوجيه فأذكره»⁽⁴⁾.

وقد لاحظت أن المهدي لم يتعرض لقضية الإعجاز القرآني لأنها لم تكن مثار بحث في بيئته ولكنه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَلْبِغِي لَمْذً﴾ [سورة يس، الآية: 69].

ألمح إلى قضية الإعجاز وأوما إليها من طرف خفي فقال: «وجعل الله ذلك علماً من أعلام النبي ﷺ لئلا تدخل الشبهة على من أرسل إليه فيظن أنه قوي على القرآن بما في طبعه من القوة على إنشاء الشعر»⁽⁵⁾.

وتعرض المهدي للوحدة المعنوية بين آيات القرآن الكريم التي يرى أكثر البلاغيين والمفسرين أنها مظهر من مظاهر الإعجاز في كتاب الله فعلى الرغم من تباعد نزول الآيات في الزمن واختلاف المناسبات إلا أن المتفحص لكتاب الله يجد فيه الآيتين المتلاصقتين كل واحدة لقف للأخرى وهما صنوان متآخيان.

ويسوق المهدي بعض الشواهد بعلم المناسبة بين آيات القرآن الكريم منها عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكَ نَبَأَ ابْنِ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾ [سورة المائدة، الآية: 27]. وجه اتصال هذه الآية بما قبلها التنبيه من الله عز وجل على أنه ظلم اليهود ونقضهم ما نقضوا من اليهود كظلم أحد ابني آدم لأخيه، وفي ذلك تبيكت لمن خالف الإسلام وتسلية للنبي ﷺ⁽⁶⁾.

وفي آية أخرى وهو يفسر معنى خلة إبراهيم بين وجه التناسب بين قوله

= توجد مصورة لهذا المخطوط بمكة المكرمة مجاميع قراءات رقم 26. وله كتاب في القراءات يسمى الموضح في تحليل القراءات مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 139ق.

(4) انظر كتاب التحصيل في مختصر التفصيل ص1 وما بعدها - الخزانة العامة بالرباط رقم 89ق.

(5) التحصيل لقوائد التفصيل نسخة مصورة بالمكتبة الوطنية بتونس تحت رقم 21847 - ص3.

(6) المهدي وجهوده في التفسير والقراءات - سعيد الفلاح - رسالة لنيل درجة دكتوراه الدولة رقم 25 من الكلية الزيتونية تونس ص310.

تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [سورة النساء، الآية: 125] وما بعدها وقوله عقب هذا ﴿وَلَوْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة النساء، الآية: 126].

معناه إنما اتخذ إبراهيم خليلًا لحسن طاعته لا لحاجته لأنه له ما في السموات وما في الأرض⁽⁷⁾.

وقد يكون ارتباط الآيتين لمعنى يبرزه هذا الاتصال وهو ما أشار إليه المهدوي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَسَيَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 145]. «وجه بيان مجيئها بعد قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 144]. هو إيصال وعد بوعيد⁽⁸⁾.

وأدرك صاحب التفصيل دقة التعبير في الألفاظ القرآنية مما جعله يكشف عن الفروق المعنوية بين الألفاظ المتقاربة في المعنى، كإيضاحه الفرق بين البخل والشح عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُوقْ شَحْنًا فَاسْخِمْ﴾ [سورة الحشر، الآية: 9].

قال جعل بعض أهل اللغة الشح أشد من البخل، والبخل أن يبخل الإنسان بما في يديه، والشح أنه يشح بما في أيدي الناس⁽⁹⁾. ويرز المهدوي السر في التعبير ببعض أسماء الإشارة في موضع، وبآخر في موضع، ويقول عند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا﴾ [سورة الزخرف، الآية: 72].

«أشار عز وجل إلى الجنة⁽¹⁰⁾ بتلك، وإلى جهنم هذه ليخوف بجهنم ويؤكد التحذير منها، وجعلها بالإشارة القريبة كالحاضرة التي ينظر إليها⁽¹¹⁾.

وهو يشير بذلك إلى قوله تعالى: ﴿مَذْهَبٌ جَهَنَّمَ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْكُفْرُ﴾ [سورة الرحمن، الآية: 43].

(7) نفسه ص313.

(8) نفسه ص314.

(9) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص118.

(10) بين سر التعبير عن الإشارة إلى جهنم بهذه ولم يوضح سر الإشارة إلى الجنة بتلك الذي هو دليل رفعة الشأن وعلو المنزلة.

(11) التحصيل ص67.

وكما هو الحال في أسماء الإشارة يورد مسألة نيابة حروف الجر بعضها عن بعض فقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَسَعُ خُرُوجُ يَدَيْكَ وَيَاسَعُ خُرُوجُ يَدَيْكَ﴾ [سورة الحديد، الآية: 12].

«قيل إن الباء بمعنى عن والمعنى يسعى نورهم بين أيديهم وعن إيمانهم»⁽¹²⁾ ولا أمل إلى أن الباء بمعنى عن في هذه الآية؛ لأن الباء تدل على الإلصاق والمعنى فنورهم متصل بهم، وعن فيها معنى المجاوزة. والمراد من الآية أن نورهم متصل بهم ليس متفصلاً عنهم.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [سورة نوح، الآية: 4] يقول «من لبيان الجنس وقيل للتبويض وقيل هي بمعنى عن» ثم يرد بعض هذه الآراء «ولا يصح كونها زائدة لأن من لا تزداد في الواجب وفي كونها ههنا لبيان الجنس نظر بعد إذ لم يتقدم جنس يبين»⁽¹³⁾ فهو يرجع أنها للتبويض.

ويرجع ابن عطية أنها للتبويض فيقول: «ذلك أنه لو قال يغفر لكم ذنوبكم لعم هذا اللفظ ما تقدم من الذنوب وما تأخر عن إيمانهم، والإسلام إنما يجب ما قبله فهو بعض من ذنوبهم»⁽¹⁴⁾.

واهتم المهدوي بالتقديم والتأخير بين الألفاظ والعبارات القرآنية الذي نوه به عبد القاهر الجرجاني بقوله: «هو باب كثير الفوائد جم المحاسن واسع التصرف بعيد الغاية لا يزال يفتن لك عن بديعة ويقضي بك إلى لطيفة»⁽¹⁵⁾.

وقد أبرز المهدوي التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَهُوَ غَنِيٌّ بِمَا يُكَلِّمُ﴾ [سورة الرعد، الآية: 26].

«قد فرح المشركون بتوسعة الرزق عليهم في الدنيا، ولم يعلموا أن متاعها قليل لو قورن بمتاع الآخرة وقوله «وفرخوا بالحياة الدنيا» معطوف على قوله

(12) نفسه ص 106.

(13) التحصيل ص 146.

(14) المحرر الوجيز ج 16 ص 121.

(15) دلائل الإعجاز ص 80.

﴿وَيُقَيِّدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ [سورة الرعد، الآية: 25]. وفي الكلام تقديم وتأخير⁽¹⁶⁾.

فهو يرى أن أصل التقدير يفسدون في الأرض وفرحوا بالحياة الدنيا أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار الله يسط الرزق لمن يشاء ويقدر وما الحياة الدنيا في الآخرة إلا متاع - ولا يخلو هذا التقدير من تكلف لأنه لا يوثق الصلة بين الدلالة على أن مشيئة الله في توسعة الرزق وتضييقه ليست دليلاً على سعادة المرء، لأنها من متاع الحياة الدنيا الذي يفرح به الكافرون.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَ نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا﴾ [سورة النساء، الآية: 128]. أوضح السر في تقديم النشوز فقال «ذكر الإعراض بعد النشوز على أن النشوز البغض والإعراض الموجدة من غير بغض»⁽¹⁷⁾ فعبّر بالتدني من الأعلى إلى الأدنى لا بالترقي من الأدنى إلى الأعلى.

وقد فسر ابن عطية النشوز بتفسير بليغ واتفق مع المهدوي في الفرق بين النشوز والإعراض فقال: «النشوز الارتفاع بالنفس عن رتبة حسن العشرة، والإعراض أخف من النشوز»⁽¹⁸⁾.

وأشار المهدوي إلى التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ فَادَعُ وَأَسْتَقِمَّ﴾ [سورة الشورى، الآية: 15].

«قبل في الكلام تقديم وتأخير والمعنى كبر على المشركين ما تدعوهم إليه، فلذلك فادع واستقم. والفاء على هذا القول بمعنى إلى»⁽¹⁹⁾ وهذا التأويل فيه نظر، وذلك لبعد ما بين الآيتين، ولأن المعنى يستقيم دون الحاجة إلى هذا التكلف البعيد.

وقد يفرض عليه سبك المعنى أن يجد في بعض الآيات تقديماً وتأخيراً

(16) التفسير واتجاهاته بأفريقيا - د. وسيله بلعيد - رسالة لنيل درجة دكتوراه الدولة من الكلية الزيتونية بتونس تحت رقم 26، ص 229.

(17) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص 301.

(18) المحرر الوجيز ج 4 ص 270.

(19) التحصيل ص 53.

كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾ [سورة الممتحنة، الآية: 1] فيقول: -

«في الكلام تقديم وتأخير والتقدير لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء إن كنتم خرجتم جهاداً في سبيلي وابتغاء مرضاتي فلا تلقوا إليهم بالمودة»⁽²⁰⁾.

ولقد اشتمل تفسير المهدوي على إيضاح الإيجاز الوارد في بعض آيات القرآن الكريم. وقد عرف ابن قتيبة الإيجاز بقوله «جمع الكثير من معانيه في القليل من ألفاظه»⁽²¹⁾.

وقد سبقه الجاحظ فأورد ملاحظة لطيفة في باب الإيجاز والإطناب فقال «ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكي عنهم جعل الكلام مبسوطاً، وذلك لأن الإعراب لأمتهم يعتمدون على الذاكرة فيناسبهم الكلام الموجز، ويغني فيهم لمح القول»⁽²²⁾.

ويقصد الجاحظ بذلك أن القرآن الكريم يناسب أسلوب خطابه حال المخاطبين، فيجعل لكل طائفة ما ينسجم مع حالها من أسلوب.

وقد ساق المهدوي في تفسيره شواهد لإيجاز الحذف في القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ مَا سَكَنَ فِي الْآلِ وَالْأَنْهَارِ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 13]. فقال: - «يعني ما سكن وما تحرك فحذف كما قال ﴿مَرْزُوقٌ يُقِيمُكُمْ الْحَرَّ﴾ [سورة النمل، الآية: 81]⁽²³⁾.

ويسمي السيوطي هذا النوع من الحذف الاكتفاء، وهو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيكتفي بأحدهما عن الآخر لنكتة»⁽²⁴⁾.

وأشار المهدوي إلى حذف المفعول في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفْخَذُكُمْ أُولَئِكَ﴾

(20) التحصيل ص 120.

(21) تأويل مشكل القرآن - ابن قتيبة ص 1.

(22) كتاب الحيوان - ج 1 ص 46.

(23) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص 305.

(24) معترك الإقران ج 1 ص 242.

[سورة البقرة، الآية: 92] فقال: «إن المفعول الثاني لاتخذتم محذوف وتقديره اتخذتم العجل إليها»⁽²⁵⁾ ومن أنواع الحذف حذف جواب القسم ولكن بشرط أن يكون السياق السابق أو اللاحق دالاً عليه. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْقُرْآنُ ذِي الذِّكْرِ﴾ [سورة ص، الآية: 1].

فنقل المهدي عن بعضهم قوله: «الجواب محذوف وهو لتبعثن أو نحوه، روى معناه عن قتادة وغيره»⁽²⁶⁾.

ويورد بعض الشواهد لحذف جواب الشرط وهو كثير في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَىٰ إِلَيْنَ ظَلْمًا لَّأُذِّنْكَ الْعَذَابَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 165]. «جواب لو محذوف، وفي حذف الجواب معنى المبالغة»⁽²⁷⁾.

وهذا النوع من الإيجاز يسميه ابن البناء المراكشي الاكتفاء «ويفسره بأنه يكتفى بأحد المتلازمين عن الآخر فيحذف الجواب في الشرطيات»⁽²⁸⁾ وقد يورد المهدي الحذف في القرآن الكريم مستدلاً عليه برأي النحويين قبله، فعل ذلك وهو يفسر قوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿وَقَدْ ذُكِّرَ الْأَنْهَارُ بِجَهَنَّمَ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾ [سورة الزخرف، الآية: 51]. فنقل رأي الأخفش بأنه في الكلام حذف، أو المعنى أفلا تبصرون أم تبصرون.

وقدر الخليل وسيبويه أفلا تبصرون أم أنتم بصراء، لأنهم إن قالوا له أنت خير كانوا عنده بصراء⁽²⁹⁾.

ويتضح من هذا المثال خلود المهدي إلى النحو في توجيه بعض المعاني البلاغية مسهلاً الطريق لمن جاء بعده من المفسرين والبلاغيين الذين انطلقوا من النحو في توجيه البلاغة، وكان على رأسهم عبد القاهر الجرجاني.

(25) التفسير واتجاهاته بأفريقيا ص230.

(26) التحصيل ص19.

(27) المهدي وجهوده في التفسير ص305.

(28) الروض المربع ص143.

(29) التحصيل ص64.

ويربط المهدوي بين تقدير الحذف والقراءات كما في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ﴾ [سورة يس، الآية: 49]. فيقول: «من قرأ يخصمون جاز أن يكون المعنى يخصم بعضهم بعضاً، وحذف المضاف، وجاز أن يكون المعنى يخصمون مجادلهم عند أنفسهم فحذف المفعول»⁽³⁰⁾ فهو يستعين بالقراءات في إظهار نوع من الأنواع البلاغية المعنوية.

وتناول في تفسيره الإطناب، وهو مذهب من مذاهب الكلام عند العرب ولقد نزل القرآن الكريم بلغتهم. فالإطالة لإيضاح الفكرة، والإطناب لتقريرها في ذهن السامع لا يعد فضولاً، بل هو فنٌ بلاغي ينبغي للمتكلم مراعاته حتى يكون أسلوبه بليغاً، والخير بمفاصل القول هو الذي يتصرف فيختصر تارة إذا أراد التخفيف، ويطيل تارة إذا أراد التوكيد، فيعطي لكل مقام مقالاً، ويأتي كلامه مطابقاً لمقتضى الحال وحاجات المخاطبين.

إن التكرار عادة يفيد الملل، وهو في عبارات القرآن يزيد قوة في المعنى وإحكاماً في السبك، وقد أورد المهدوي شواهد على الإطناب منها عند تعرضه بتفسير سورة الكافرون قال: «وتكرر ما تكرر فيها ليس بتكرير في المعنى ولا في اللفظ سوى موضع واحد منها، فإنه يتكرر من اللفظ دون المعنى، والمعنى لا أعبد ما تعبدون في الحال، ولا أنتم عابدون ما أعبد في الحال، ولا أنا عابد ما عبدتم في الاستقبال، ولا أنتم عابدون ما أعبد في الاستقبال فقد اختلف اللفظ بين قوله لا أعبد، وقال بعده ولا أنا عابد، وتكرر ولا أنتم عابدون ما أعبد في اللفظ دون المعنى»⁽³¹⁾.

فهو ينكر التكرار اللفظي في القرآن الكريم ويقرر التكرار المعنوي المؤكد للمعنى والمقرر للفكرة.

وقد خالفه القرطبي في ذلك فقال: «إن وجه التكرار في سورة الكافرون

(30) نفسه ص5.

(31) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص297.

للتأكيد في قطع أطماعهم» فهو يؤيد رأيه بقوله: «لقد نزل القرآن بلسان العرب ومن مذاهبهم التكرار وإرادة التأكيد والإفهام»⁽³²⁾.

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُكْذِبُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [سورة المرسلات، الآية: 15].

الموهمة بالتكرار يقول المهدوي: «ليس بتكرار لأن كل واحد منها على أثر شيء غير الشيء الآخر، فالمعنى ويل للمكذبين مما تقدم ذكره»⁽³³⁾.

ويتعرض لزيادة لا في بعض آيات القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِمَوْقِعِ الْجُبْرِ﴾ [سورة الواقعة، الآية: 75].

فيقول: «المعنى فأقسم، قاله سعيد بن جبير» أي إن المنفي محذوف تقديره: لا صحة لما يقول الكفار ثم ابتدأ أقسم.

ومثله قول الفراء: «هي نفي، والمعنى ليس الأمر كما تقولون ثم استأنف أقسم».

وقيل هي بمعنى ألا للتنبيه، وقيل هي بمنزلة لا التي تزداد قبل القسم كقول الفاتل لا والله ما حكمت فلاناً»⁽³⁴⁾.

وعرض الزمخشري عدة أقوال في (لا) فيقول لا مزيدة ومؤكدة، مثلها في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْمُرُ أَهْلَ الْكِتَابِ﴾ [سورة الحديد، الآية: 29].

وقرأ الحسن فلا قسم ومعناه فلاناً أقسم واللام لام الابتداء دخلت على جملة اسمية ثم حذف المبتدأ ولا يصح أن تكون اللام لام القسم»⁽³⁵⁾.

فالزمخشري في هذا الموضع كالمهدوي يترك ترجيح رأي بعينه في معنى لا الواردة في الآية لكن أبا حيان الأندلسي يقول مرجحاً أحد الآراء: «والأولى

(32) الجامع لأحكام القرآن ج20 ص226.

(33) التحصيل ص168.

(34) التحصيل ص163.

(35) الكشف ج4 ص58.

عندي أنها لام أشبعت فتحتها فتولدت منها ألف كقوله: أعوذ بالله من العقراب، وهذا وإن كان قليلاً فقد جاء نظيره في قوله: ﴿فَتَجْمَلُ آفِيْدَةً مِّنَ النَّارِ﴾ (36) [سورة إبراهيم، الآية: 37].

ولما كان التذليل ضرباً من الإطناب الذي يقع به تقرير المعنى لم يهمله المهدوي، ولقد كان الإحساس بالتناسب بين الآية وما تمنيتم به قد ظهر مبكراً. أخرج ابن أبي حاتم من طريق الشعبي عن زيد بن ثابت قال أُملى رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلْطٰنٍ مِّنْ طِينٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَرَزَقْنَا النَّفْلَةَ عِلْفَةً فَخَلَقْنَا الْمُنْفَكَةَ مِّنْهُ فَخَلَقْنَا الْمُنْفَكَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْوِطْنَ لِحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا مَّآخَرًا﴾ قال معاذ بن جبل فبارك الله أحسن الخالقين فضحك رسول الله ﷺ فقال معاذ ممّ ضحكك يا رسول الله قال بها ختمت (37).

وحكي أن أعرابياً سمع قارئاً يقرأ قوله تعالى: ﴿كَلِمًا زَكٰلَتْهُ مِّنْ بَيِّنٰتٍ مَّآخَرًا﴾ [سورة البقرة، الآية: 209] فاعلموا أن الله غفور رحيم ولم يكن يقرأ القرآن فقال: إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا. ومر بهما رجل فقال: كيف تقرأ هذه الآية فقال الرجل: فاعلموا أن الله عزيز حكيم فقال: هكذا ينبغي الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه (38).

وحكى القرطبي أن كعب الأحبار لما أسلم كان يتعلم القرآن وذكر القصة (39).

وقد أورد الدكتور أحمد أبو زيد المصطلحات التي وصفها علماء البلاغة ألقاباً لأضرب التناسب المعنوي في خواتم الآيات، وأكد أن هذه التفريعات أدت إلى الإكثار من الأبواب البديعية من جهة، وإلى الضمور في الكشف عن أسرار البلاغة في التذييلات القرآنية، فهو يرى «أنه للتخلص من هذه المساوئ والتخفيف من تلك التعددية السلبية في المصطلحات يقترح استعمال مصطلح

(36) وردت الياء بعد الهزمة من كلمة (أفيدة) على قراءة هشام انظر البحر المحيط ج 8 ص 213.

(37) الإتيان 3/ 303.

(38) نفسه 3/ 303.

(39) الجامع لأحكام القرآن 3/ 24.

واحد لهذا الفن البديعي القرآني وهو «التعقيب»، ويعني الجزء أو المقطع الذي يأتي في ختام الآية القرآنية متضمناً معنى مناسباً لمعناها» ويرى أنه سلك طريق ابن الزبير والسجلماسي في هذا المجال»⁽⁴⁰⁾.

ومن الشواهد التي أوردها المهدي على التعقيبات القرآنية قوله تعالى: ﴿إِنْ تَدِينُهُمْ فَلَهُمْ عِبَادَةُ وَإِنْ تَقَرَّرْ لَهُمْ فَلَيْتَ لَكَ مِنَ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [سورة المائدة، الآية: 118]. فعلى سر التعقيب بقوله العزيز الحكيم فقال: «ومعنى العزيز الحكيم في هذا الموضع أنك العزيز الذي لا يمتنع عليك ما تريده من عذابهم والمغفرة لهم الحكيم بما تفعله بهم»⁽⁴¹⁾.

قال القرطبي: «لم يقل الغفور الرحيم لأن مزجه على التسليم، ولأن في ذكر الغفور تعريضاً للسائل، والكلام لتسليم الأمرين والحكمة تقتضيها، وكأنه قال: فالمغفرة لا تنقص من عزك ولا تخرج عن حكمتك»⁽⁴²⁾.

وجاء أبو حيان الأندلسي بعد ثلاثة قرون من المهدي ليستعين بهذا التخريج على رد شبهة الطاعنين على القرآن في أن قوله تعالى: ﴿فَلَيْتَ لَكَ مِنَ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ لا يناسب قوله: ﴿وَإِنْ تَقَرَّرْ لَهُمْ﴾ وأن المناسب «فإنك أنت الغفور الرحيم» ثم رد على هؤلاء بقوله: «إنه لا يحتمل إلا ما أنزله الله تعالى ومتى نقل إلى ما قال هؤلاء ضعف معناه، فإنه يتفرد الغفور الرحيم بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الأول تعلق... فكان العزيز الحكيم أليق بهذا المكان لعمومه، وأنه يجمع الشرطين، ولم يصلح الغفور الرحيم أن يحتمل ما احتمله العزيز الحكيم»⁽⁴³⁾.

ويضيف ابن جزى رأياً جديداً مفاده أن حازم القرطاجني إمام البلغاء في وقته كان يقف على قوله: ﴿وَإِنْ تَقَرَّرْ لَهُمْ﴾ ويجعل ﴿فَلَيْتَ لَكَ مِنَ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ استثناءً وجواب إن في قوله: ﴿فَلَيْتَ لَكَ مِنَ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾⁽⁴⁴⁾.

(40) التناصب البياني في القرآن ص 96 - 97.

(41) المهدي وجهوده في التفسير والقراءات ص 311.

(42) الجامع لأحكام القرآن ج 6، ص 378.

(43) البحر المحيط ج 4، ص 62.

(44) التسهيل لعلوم التنزيل ص 171.

ويظهر ما في هذا التخريج من تكلف لا يليق بفصاحة القرآن وإعجازه . وقد خطأ ابن الزبير أصحاب هذا الرأي من وجهين المناسبة والإعراب ، وأشار إلى أن المناسبة تقتضيه لثلا يكون في ذلك تعريض في طلب المغفرة لهم فاقصر على التسليم والتفريق دون الطلب⁽⁴⁵⁾ .

واستعان ابن عرفة بآيات من القرآن لتعليل هذا التذييل حيث ورد في تفسيره «لم يقل الغفور الرحيم لأن العزيز هو الذي ينفذ مراده ولا ينفذ فيه مراد أحد، والحكيم هو الذي تضمنه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 124] .

وقوله: ﴿وَكُنَّا أَحَقُّ بِهَا وَأَعْلَاهَا﴾ [سورة الفتح، الآية: 26]⁽⁴⁶⁾ .

وكان ابن الزبير الغرناطي قد أبرز السر في تذييل بعض الآيات بالعزيز الحكيم فقال: «أما وصفه سبحانه بالعزة والحكمة فإنما يرد حيث يراد معنى الاقتدار والاستيلاء والقهر وإحاطة العلم، وإفراده سبحانه بالخلق والأمر والربوبية والتعالى»⁽⁴⁷⁾ .

ولم يكثر المهدي من ذكر أنواع الخبر والإنشاء في تفسيره، وإن كان قد ساق بعض الشواهد المتعلقة بذلك، كورود الإنشاء في صورة خبر، ومنها قوله تعالى: ﴿مَا كُنَّا لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [سورة يوسف، الآية: 38] قال لفظه الخبر ومعناه النهي⁽⁴⁸⁾ .

وقد يرد الخبر على صورة إنشاء في الجملة القرآنية، من ذلك ما أشار إليه المهدي في تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنْ الدَّهْرِ﴾ [سورة الإنسان، الآية: 1] وقد نقل المهدي عن الكسائي والفراء قولهما إن المعنى قد أتى على الإنسان وحكى عن سيبويه أن هل بمعنى قد⁽⁴⁹⁾ .

(45) ملاك التأويل ج1 ص 409، 410.

(46) تفسير ابن عرفة ج1 ص 420.

(47) ملاك التأويل ج1 ص 408 - 411.

(48) المهدي وجهوده في التفسير والقراءات ص 292.

(49) التحصيل ص 163.

وأورد ابن عطية أن هل بمعنى قد وعزا هذا الرأي إلى سيبويه⁽⁵⁰⁾.
ويبدو أن ابن عطية قد نقل هذا الرأي عن المهدي.
وقد تحدد القراءة نوع الجملة من حيث الخبر والإنشاء، ويحصل الاختلاف بين المفسرين تبعاً لتلك القراءات، فمن الشواهد التي يصرفها المهدي لذلك قوله تعالى: ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ﴾ [سورة الصافات، الآية: 153].

قال: وجه قراءة الجماعة بالاستفهام والتقرير والتوبيخ. ومن قرأ على الخبر جاز أن يكون المعنى اصطفى البنات على البنين فما تقولون⁽⁵¹⁾.

ويرى الزمخشري في تخريج قراءة الجمهور أن أصطفى بفتح الهمزة استفهام على طريق الإنكار والاستبعاد، ثم يعلل قراءة أبي جعفر بكسر الهمزة على الإثبات فيقول: «جعله من كلام الكفرة بدلاً عن قولهم ولد الله، ثم يضعف هذه القراءة بدليل أن الإنكار قد اكتنف هذه الجملة من جانبيها وذلك قوله: ﴿وَلَهُمْ لَكَايُتُونَ﴾ [سورة الصافات، الآية: 152]⁽⁵²⁾.

وأشار المهدي في ثنايا تفسيره إلى الفصل والوصل، وأورد شواهد لهما. والوصل هو عطف جملة على أخرى بالواو، والفصل هو ترك هذا العطف⁽⁵³⁾.

ومما أورده المهدي عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَمَنْ هُوَ قَلْبُكَ أَتَاكَ الْإِنِّي سَاجِدًا وَقَلْبًا يَحْدُرُ الْآخِرَةَ وَرَجُوا رَحْمَةً رَبِّهِمْ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الزمر، الآية: 9].

«قل إن التخفيف على معنى النداء، كأنه قيل: يا من هو قانت. ولا يحسن الوقف على هذا التقدير على «رحمة ربه»؛ لأن المعنى آمن هو قانت. قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، فهو متصل. إلا أن يقدر حذفاً فيكون التقدير يا من هو قانت أبشر⁽⁵⁴⁾.

(50) المحرر الوجيز ج6 ص182.

(51) التحصيل ص17.

(52) الكشف ج3 ص354.

(53) العملة ج1 ص244.

(54) التحصيل ص31.

وقد يورد اختلاف السلف في الفصل والوصل كما في تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّاهِدَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [سورة الحديد، الآية: 19]، حيث قال: «مذهب مجاهد وغيره أن الشهداء والصادقين المؤمنون، وأنه متصل. وروي معناه عن النبي ﷺ فلا يوقف على هذا على قوله: «الصادقون» وروي عن ابن عباس وغيره أن الشهداء غير الصادقين، فالشهداء على هذا منفصل عما قبله، والوقف على قوله: والصادقون أحسن. والمعنى والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونور أنفسهم»⁽⁵⁵⁾.

والى الرأي نفسه ذهب الزمخشري في كشافه حيث قال: «ويجوز أن يكون والشهداء مبتدأ ولهم أجرهم خبره»⁽⁵⁶⁾.

ونظراً لأهمية المجاز فقد كان له مجال في تفسير المهدوي ولاسيما أن البلاغيين تنازعوا القول في الإقرار بوقوع المجاز في القرآن وعدم وقوعه.

بينما اتفقت كلمة العلماء على وقوع الحقيقة في القرآن الكريم، بل إن أكثره من الحقائق، والحقيقة عندهم تعني الكلمة المستعملة من أصل وضعها اللغوي.

وقد أنكر الظاهرية المجاز في القرآن لأنهم يأخذون بظاهر الآيات ويعدون ذلك من السلامة في الدين، ودليلهم أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة وعجز عن التعبير بها وذلك مستحيل على الله تعالى.

وقد رد السيوطي على هؤلاء وأمثالهم بقوله: هذه شبهة باطلة فلو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف والتوكيد وثنية القصص⁽⁵⁷⁾.

ومن العلماء المغاربة الذين أكدوا وجود المجاز في القرآن الكريم

(55) التحصيل ص107.

(56) الكشاف ج4 ص65.

(57) الانتقان ج3 ص109.

عبد الحكيم بن أبي الحسن المراكشي الذي وضع مصنفاً في هذا الشأن سماه «الإيجاز في دلالة المجاز».

ولقد ضاع لسوء الحظ هذا الأثر كما ضاعت غيره من الآثار⁽⁵⁸⁾.

ويعد المهدي من المفسرين المغاربة الذين يقرون وجود المجاز في القرآن الكريم، وقد اشتمل تفسيره التحصيل على أمثلة لذلك نورد منها ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ يَمْسِرْ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 17].

معناه إن يحل بك الضر فهو مجاز لأن المس من صفات الأجسام⁽⁵⁹⁾.

وذكر مثل ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿يَتَجَفَّ أَلْوُ﴾ [سورة البقرة، الآية:

[138].

فقال: «وذكر الصيغ هاهنا اتساعاً ومجازاً»⁽⁶⁰⁾.

ومن المجاز أن يسمى الشيء بما يؤدي إليه كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾ [سورة البقرة، الآية: 174].

سمي ما أكلوه من الرشا ناراً لأنه يؤديهم إلى النار⁽⁶¹⁾.

قال الزمخشري معللاً ذلك «لأنه إذا أكل ما يتلبس بالنار لكونها عقوبة عليه فكانه أكل النار»⁽⁶²⁾.

وقد تعرض المهدي للحديث عن المجاز في آية سورة الكهف التي تحدث عنها الكثير من المفسرين.

وهو المقصود بالإرادة في قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ [سورة الكهف، الآية: 77]. فقال:

(58) مجاز القرآن - عز الدين بن عبد السلام - ت: محمد مصطفى بن الحاج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط1، 1992، ص53.

(59) المهدي وجهوده في التفسير والقراءات ص286.

(60) نفسه ص284.

(61) نفسه ص115.

(62) الكشف ج1 ص329.

«أخبر عن الجدار بالإرادة مجازاً»⁽⁶³⁾.

قال ابن رشيق مؤكداً المجاز في هذه الآية: لو قلنا لمنكر هذا كيف تقول في جدار رأيته على شفا انهيار؟ لم يجد بداً من أن يقول: يهم أن ينتقض أو يكاد أو يقارب فإن فعل فقد جعله فاعلاً ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من السنة العجم إلا بمثل هذه الألفاظ⁽⁶⁴⁾.

وقد استعمل المهدي بعض المصطلحات البلاغية القديمة كالترجيح يقول في تفسيره لقوله تعالى: «مَا كَانَ يَلْبِى لَنَا أَنْ نَخَذِينَ مِنْكَ مِنْ الْبَيْتِ» [سورة الفرقان، الآية: 18].

«جواب محمول على المعنى لا على اللفظ لأن من عبد شيئاً فقد تولاه، ومن تولى شيئاً فالتولى ولي المتولي وهذا يسمى التدرج»⁽⁶⁵⁾.

ومن ذلك ما جاء عند تفسير للآية الكريمة «قَدْ أَرْسَلْنَا رِيسًا بَرًّا بِرَبِّكَ» [سورة الأعراف، الآية: 26].

حيث قال: «لم ينزل اللباس وإنما أنزل الذي يكون عنه اللباس وهذا يسمى عند أهل العربية التدرج»⁽⁶⁶⁾.

ومن أمثله قوله تعالى: «وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَشْجَارِ شَجَرَةً أَزْجَحَ» [سورة الزمر، الآية: 6] فأخبر عن الأنعام بالنزول لأنها تكونت بالنبات والنبات بالماء المنزل، ويظهر في تعبير المهدي استعماله للصيغ القديمة، إذ لم تتضح اصطلاحات من البلاغة في عصره، حيث استعمل التدرج الذي هو المجاز المرسل. وكان للمهدي اهتمام بالصور البيانية من تشبيه واستعارة وكناية وتعرض.

فتكلم عن التشبيه الذي هو «جعل أحد الشئتين في مقام الشيء الآخر لأمر

(63) المهدي وجهوده في التفسير والقراءات ص286.

(64) العملة ج1 ص266.

(65) المهدي وجهوده في التفسير والقراءات ص287.

(66) نفسه ص288.

مشارك بينهما⁽⁶⁷⁾ وهو في ثانيهما أقوى مظهراً⁽⁶⁸⁾.

وقد اشتمل تفسيره على أمثلة للتشبيه من القرآن الكريم نورد منها قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ﴾ [سورة الصافات، الآية: 49].

«قال الحسن شبههن بيض النعام يكن بالريش من الريح والغبار. وقال سعيد بن جبير: شبههن ببطن البيض قبل أن يقشر وتمسه الأيدي والعرب تشبه المرأة ببيضة النعامة»⁽⁶⁹⁾.

وعقد المهدي مقارنة بين التشبيه الوارد في قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَبِرٌ﴾ [سورة القمر، الآية: 7].

والتشبيه في قوله تعالى: ﴿كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ﴾ [سورة القارعة، الآية: 4].

فقال: هما صفتان في وقتين مختلفين أحدهما عند الخروج من القبور، يخرجون فزعين لا يهتدون أين يتوجهون فيدخل بعضهم في بعض، فهم حينئذ كالفراش المبعوث. فإذا سمعوا المنادي قصدوه فصاروا كالجراد المنتشر لأن الجراد المنتشر له جهة يقصدها⁽⁷⁰⁾.

وهذا الرأي أخذ به الزمخشري في تفسيره ولم يورد سواه حيث قال: الجراد مثل في الكثرة والتموج، ويقال في الجيش الكبير المائج بعضه على بعض جاءوا كالجراد⁽⁷¹⁾.

وتعرض المهدي لتشبيه المحسوس بالمعقول الوارد في قوله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّ رُؤُوسَ الشَّيَاطِينِ﴾ [سورة الصافات، الآية: 65]. فقال: «شبهها بذلك لأن قبح رؤوس الشياطين متصور في الأنفس، وإن كان غير مرئي ومن ذلك قولهم

(67) المراد بالثاني المشبه به الذي قيس عليه المشبه.

(68) جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 12 ص 247.

(69) التحصيل ص 8.

(70) المهدي وجهوده في التفسير والقراءات ص 307.

(71) الكشف ج 3 ص 37.

لكل قبيح هو كصورة الشيطان. وقيل إنما شبه ذلك برؤوس الشياطين لأنه قد علم أنه يشوه خلقهم في النار»⁽⁷²⁾.

قال أبو عبيدة حينما سئل عن التشبيه الوارد في الآية السابقة «لقد كلم الله العرب على قدر كلامهم أما سمعت امرئ القيس يقول:

أبقتلني والشر في مضاجعي ومستونة زرق كأنياب أغوال
فحدثهم عن الغول وهم لم يروه قط، ولكن لما كان أمر الغول يهولهم
أوعدوا به»⁽⁷³⁾. فشبّه نصال النبل بأنياب الأغوال لما في النفس منها.

وقال ابن رشيّق «شبه بما لا يشك أنه منكر قبيح لما جعل الله عز وجل في قلوب الإنس من بشاعة صور الجن والشياطين، وإن لم يروها عياناً فخوفنا الله تعالى بما أعده للعقوبة وشبهه بما تخاف أن تراه»⁽⁷⁴⁾.

وفي تشبيه التمثيل⁽⁷⁵⁾ تناول المهدوي تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَنَّا الزَّبَدُ يَنَزَّهَبُ جُفَاءً وَأَنَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ يَنفَكُّ يَوْمَ الْأَوَّلِ كَذَلِكَ يَعْرِىُ اللَّهُ الْآثَالَ﴾ [سورة الرعد، الآية: 17] فأوضح أن هذا مثل ضربه الله للحق في ثباته والباطل في زواله ليعلم أن الباطل وإن قوي وعلا فإنه إلى اضمحلال وانقراض كالزبد الذي يذهب جفاء. والماء في الآية هو الحق، والزبد الرابي هو الباطل، والأودية مثل القلوب لأنه يسكنها الماء كما يسكن القلوب، والماء المنزل من السماء مثل القرآن الذي يغمر نفعه كل قلب طيب كما يغمر نفع الماء المنزل كل أرض طيبة، والسيول مثل الأهواء العارضة في القلوب، لأن الهوى يغلب على القلب كما يغلب السيل، والمستقر من الماء مثل لما يستقر في قلب المؤمن من القرآن يتنفع به كما يتنفع بذلك الماء»⁽⁷⁶⁾.

(72) التحصيل ص9.

(73) الجمان في تشبيهات القرآن، ابن نايقا البغدادي، ت: مصطفى الجويني منشأ المعارف، الإسكندرية ص234.

(74) العمدة ج1 ص288.

(75) هو الذي يكون وجه الشبه فيه وصفاً غير حقيقي متزعماً من عدة أمور، انظر مفتاح العلوم للسكاكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403، 1983م ص346.

(76) التفسير واتجاهاته بأفريقيا 226.

ويشير المهدوي في تفسيره إلى الاستعارة التي يرى علماء البلاغة أن أول من سبق إليها وأطلق عليها هذا الاسم هو أبو عمرو بن العلاء⁽⁷⁷⁾. ويُعدُّ الجاحظ أول من عرفها كفن بلاغي حيث قال: الاستعارة هي تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه⁽⁷⁸⁾.

وعرف المهدوي الاستعارة عندما تعرض لها في قوله تعالى: ﴿وَمَا قُلُوهُ يٰقَيْنًا﴾ [سورة النساء، الآية: 157].

فقال: «من باب الاستعارة لأنه أريد به تحقيق الأمر. ومعنى الاستعارة أن توضع الكلمة في موضع ما يقرب منها أو ما هو من سببها أو يلبسها بمعنى كالعبارة عن المؤمن بالحي وعن الكافر بالميت وما أشبه ذلك⁽⁷⁹⁾».

ويبرز الاستعارة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ سَبِيحًا﴾ [سورة مريم، الآية: 4]. فيقول هذا من أحسن الاستعارة في كلام العرب والاشتغال انتشار الشيب في الرأس⁽⁸⁰⁾.

ويضيف الجرجاني إلى ما قاله المهدوي أن الجمال في الآية ليس في الاستعارة فقط إنما هو ابتداء في التمييز المحول من الفاعل. ففي ذكر الفعل غير مسند لفاعله بل أسند لما هو في موضع الفاعل، ثم ذكر الفاعل الحقيقي بعد ذلك وهو الشيب على أنه تمييز، وفي التعبير بالتمييز بدل الفاعل إشارة إلى سبب إسناد الفعل وسبب ذكر الاشتغال⁽⁸¹⁾.

إن المعنى بهذه الصورة جاء واضحاً، إذ لو قيل اشتغل شيب الرأس لدل على أن الشيب قد بدأ في الرأس أما التعبير بهذه الصورة فيدل على كثرة الشيب

(77) انظر العملة ج1 ص181.

(78) الاستعارة نشأتها وتطورها وأثرها في الأساليب العربية، محمود السيد شيخون، ط2، 1404 - 1984، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ص6.

(79) التفسير واتجاهاته بأفريقيا ص228.

(80) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص116.

(81) دلائل الإعجاز ص75 وما بعدها.

وأنه انتشر في الرأس انتشار النار في الهشيم، فالاستعارة تجسم الأشياء المعنوية وتعرضها في صورة مرئية ملموسة فيكون لها الأثر البالغ في السامعين.

قال أبو حيان: «أخرجه مخرج الاستعارة ثم أسند الاشتغال إلى مكان الشعر ومنبته وهو الرأس، وأخرج الشيب مميّزاً ولم يصف الرأس اكتفاء بعلم المخاطب. فمن ثم فصحت هذه الجملة وشهد لها بالبلاغة»⁽⁸²⁾.

ويتكلم عن الاستعارة التمثيلية الواردة في قوله تعالى: ﴿فَكَثُرَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمُ النَّكُوصُونَ﴾ [سورة المؤمنون، الآية: 66].

«أي تتأخرون عن قبول الحق. وهو تمثيل شبه به من رد الحق لأنه يمشي في عمى كما يمشي الذي يمشي القهقري ولا يدري ما وراءه»⁽⁸³⁾.

ومن الاستعارة اللطيفة التي استشهد بها المهدوي في التحصيل قوله عند تفسير آية الظهار ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ﴾ [سورة المجادلة، الآية: 3].

فقد نقل عن بعض العلماء قولهم: «إنما خص الظهر في الظهار دون البطن لأنه موضع الركوب في البهائم، والمرأة مركوبة إذا أغشيت، فكانه قال ركوبك للنكاح علي حرام كركوب أمة للنكاح. فأقام الظهر مقام الركوب فهو استعارة لطيفة»⁽⁸⁴⁾.

ولا يفقد المهدوي الكناية وهو يورد الصور البيانية في العبارة القرآنية، وهي عند أهل البيان «أن يريد المتكلم إثبات معنى فلا يذكره باللفظ الموضوع له من اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورديفه في الوجود فيؤمى به إليه ويجعله دليلاً عليه»⁽⁸⁵⁾.

(82) البحر المحيط ج6 ص173.

(83) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص289.

(84) التحصيل ص111.

(85) انظر دلائل الإعجاز ص52.

وهي عند المتأخرين «لفظ أريد به لازم معناه الحقيقي مع جواز إرادته لذلك المعنى الحقيقي». فالصلة بين المعنى الحقيقي والمجازي في الكناية هي صلة التلازم وهي في الاستعارة صلة التشابه⁽⁸⁶⁾.

وقد أورد المهدوي في تفسيره شواهد للكناية منها عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَغْفِرُوا بِآيِهِمْ﴾ [سورة نوح، الآية: 7].

قال: هو كناية عن العداوة، يقال لبس لي فلان ثياب العداوة⁽⁸⁷⁾. وعند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [سورة ق، الآية: 37].

قال: «كنى عن العقل بالقلب لأنه محله»⁽⁸⁸⁾.

ويذهب المهدوي إلى ما ذهب إليه مكي بن أبي طالب في الكناية الواردة في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا صِدْقُهُ كَأَنَّا أَكْثَلُ الْطَلَمِ﴾ [سورة المائدة، الآية: 75]. فيرى أن في الآية كناية وهي الاحتياج إلى الغائط.

ويذهب ابن رشيق إلى الرأي نفسه وإن لم يصرح باللفظ فقال: «كناية عما يكون عنه من حاجة الإنسان»⁽⁸⁹⁾.

ويرد ابن عطية على المهدوي ومكي بقوله: الآية تنبيه على نقص البشرية وعلى حال من الاحتياج إلى الغذاء تنتفي معها الألوهية، وذكر مكي والمهدوي وغيرهما أنها عبارة عن الاحتياج إلى الغائط. وهذا قول بشع ولا ضرورة تدفع إليه حتى يقصد هذا المعنى بالذكر⁽⁹⁰⁾.

وقد سبق الجاحظ ابن عطية إلى هذا الرأي حيث قال: كأنهم لم يعلموا أن

(86) البيان، عبد الفتاح لاشين، ص 260.

(87) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص 287.

(88) نفسه ص 115.

(89) العمدة ج 1 ص 268.

(90) سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 - أ، 1402 - 1982، ص 158.

مس الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز أول دليل على أنهم مخلوقون حتى يدعوا على الكلام شيئاً قد أغناهم الله عنه⁽⁹¹⁾.

كما أشار المهدي إلى التعريض القريب من الكناية وهو عبارة عن لفظ استعمل في معناه للتلويع بغيره كقوله تعالى: ﴿بَلْ فَعَلَكُمْ كَيْدُهُمْ هَذَا﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 63].

وبمرور الزمن صار للتعريض معنى مستقل. فقد عرفه ابن الأثير بقوله: «هو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي»⁽⁹²⁾.

ومن الشواهد التي أوردها المهدي للتعريض قوله تعالى حكاية على لسان مدين قوم شعيب حينما دعاهم إلى عبادة الله وتوفية الكيل وعدم الإفساد في الأرض ﴿إِنَّكَ لَأَتَّخِذُ الْوَيْبُكَ﴾ [سورة هود، الآية: 87].

قيل هو تعريض أرادوا به السب⁽⁹³⁾. وقد أشار السجلماسي إلى هذه الآية في حديثه عن التعريض⁽⁹⁴⁾.

ولم يتعرض المهدي في تفسيره إلى أساليب البديع، ولكنه أشار إلى نوع منه وهو الالتفات في القرآن الكريم، فنبه إلى خروج السياق من الغيبة إلى الخطاب والعكس دون أن يعبر عن ذلك بمصطلح الالتفات. والسبب في ذلك راجع إلى أن المصطلح لم يتضح بعد، وكان ابن رشيقي قد نقل عن بعضهم بأنه الاعتراض وسماء آخرون الاستدراك⁽⁹⁵⁾.

ومن أمثلته ما جاء عند تفسيره الآية الكريمة ﴿سَوَّيْنَاكَ فِي الْآلَاءِ وَجَّهَيْنِ﴾ [سورة يونس، الآية: 22].

(91) المحرر الوجيز ج2 ص162.

(92) المثل السائر، ابن الأثير، دار نهضة مصر، القاهرة (بدون تاريخ) ج3 ص56.

(93) المهدي وجهوده في التفسير والقراءات ص287.

(94) انظر المنزع البديع ص266.

(95) العملة ج2 ص45.

قال: حتى إذا كنتم في الفلك يعني السفر وجرين بهم بريح طيبة خروج من الخطاب إلى الغيبة⁽⁹⁶⁾.

وإلى المعنى نفسه أشار ابن عطية في الآية السابقة ولكنه أوجد له تعليلاً بارعاً فقال: «خروج من الحضور إلى الغيبة وحسن ذلك لأن قولهم كنتم في الفلك هو بالمعنى المعقول، حتى إذا حصل بعضهم في السفن، والريح إذا أفردت فعرفها أن تستعمل في العذاب والمكروه، ولكنها في البحر لا يحسن أن تكون إلا واحدة متصلة لا نشراً، فقيدت المفردة بالطيب، فخرجت عن ذلك العرف وبرع المعنى⁽⁹⁷⁾».

ومن أمثلة الالتفات التي أوردها المهدوي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَّوْنَا إِلَيْهِ﴾ يجوز أن يكون على الخروج من الخطاب إلى الغيبة⁽⁹⁸⁾.

وبعد أن عرضت جهود المهدوي في إبراز إعجاز القرن وبلاغته، واقتبست شواهد من تفسيره، وإن لم تكن كثيرة فهي مثيرة، يمكن في نهاية هذا المبحث استخلاص النتائج الآتية:

- 1 - تفسير المهدوي مثل المستوى الذي وصل إليه التفسير بالغرب الإسلامي في نهاية القرن الرابع وأوائل القرن الخامس.
- 2 - على الرغم من أن بيئته المغربية لم تعتن بالمباحث البلاغية فإنه بذل جهوداً في هذا الجانب من أجل إبراز الإعجاز البياني للقرآن.
- 3 - سلك في سبيل إظهار الإعجاز البياني البحث في المعاني القرآنية وإيضاح وجوه بلاغتها كالقديم والتأخير والإيجاز والإطناب.
- 4 - يعد المهدوي من المقرين بوقوع المجاز في القرآن الكريم مما يدل على سعة أفقه ومقدرته على التأويل.

(96) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ص 288.

(97) المحرر الوجيز 27/9.

(98) التحصيل ص 78.

- 5 - لم يتوسع المهدي في إظهار الصور البيانية وإن اشتمل تفسيره على شواهد منها.
- 6 - استجابة لطبيعة العصر فإن المهدي لم يتعرض من البديع إلا للالتفات الذي يكاد يكون ضرباً من المعاني، وذلك لأن البلاغيين لم يهتموا بدراسة أنواع البديع في عصر المهدي ومن سبقه.

تهتم بالمعاجز والمراجع

- 1 - الإفتان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- 2 - الاستعارة نشأتها وتطورها وأثرها في الأساليب العربية، محمود السيد شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ثانية، 1984/1404.
- 3 - أنباء الرواة على أنباء النحاة، علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط أولى، 1986/1406.
- 4 - البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، دار الفكر، بيروت، ط ثانية، 1983/1403.
- 5 - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، المكتبة العصرية، صيدا/بيروت.
- 6 - تأويل مشكل القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة.
- 7 - التحصيل لفوائد التفصيل، مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس رقم 21847.
- 8 - التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي.
- 9 - تفسير ابن عرفة، تحقيق حسن المناعي، الدار التونسية للنشر، 1986م.
- 10 - التفسير واتجاهاته، يافريقية، وسيلة بلعيد، رسالة لنيل دكتوراه الدولة رقم 26، الكلية الزيتونية، تونس.
- 11 - التناسب البياني في القرآن، أحمد أبو زيد، ط كلية الآداب الرباط، 1989.

تبرئة العقل العربي من خرافة تحويل المعادن

جبريل رومي أ. مصطفى يعقوب عبد النبي
المجلة العامة للساعة البيرونية

مقدمة:

من المعروف أن الترجمة هي طوّر لازم من أطوار حياة الأمم الناهضة، عرفها العرب إبان العصر العباسي، كما عرفتها أوروبا بعد ذلك في عصر النهضة، إذ إنها المغبر الذي يتم من خلاله تبادل ثقافات ومقومات حضارات الأمم بعضها مع بعض فتزيد من حظها في العلم والمعرفة. وتعدّ حركة الترجمة أبرز سمات الدولة العباسية، فعلى حين لم تكن الترجمة شيئاً مذكوراً في الدولة الأموية التي لم تتجاوز عما أمر بترجمته الأمير الأموي خالد بن يزيد من كتّيب الصنعة (الكيمياء)، وهو أول نقل في الإسلام⁽¹⁾،

(1) الفهرست لابن النديم، ص 338.

وعما أمر بترجمته أيضاً الخليفة عمر بن عبد العزيز من كتاب في الطب⁽²⁾، نجد أن الحال في الدولة العباسية قد تحول إلى ما يُشبه الطفرة، فلم تُحظ الترجمة بتشجيع الخلفاء والولاة فحسب، بل حظيت أيضاً بتشجيع ذوي اليسار من محبي العلم على نحو ما كان يفعله البرامكة⁽³⁾.

ويختل للباحث في العصر العباسي أن الترجمة والثقل لم يتركوا كتاباً بغير اللسان العربي سواء أكان من تراث اليونان أم الفرس أم الهند. وهو التراث الذي اضطلع على وصفه بـ«علوم الأوائل» - إلا ونقلوه إلى العربية. ولقد كان التشجيع المادي لهؤلاء الثقل غير مألوف في طبيعته، إذ كان الخليفة المأمون يُعطي وزراً ما يُنقل إلى اللسان العربي من الذهب مثلاً بمثل⁽⁴⁾، حتى ليرى أن خزائن الدولة قد أوشكت على الإفلاس بسبب هذا النمط الغريب من التشجيع المادي⁽⁵⁾.

وكان من جراء هذا التشجيع أن ساد التسرع والعجلة في الترجمة طمعاً في المكافأة والمال، فكثرت أخطاء الثقل في التراث المنقول.

وللأسف الشديد فإنه لم يكن ليني العرب دور في بداية حركة الترجمة فقد كان القسم الأكبر من الثقل من السريان الذين كان معظمهم نصاري ونساطرة ويعاقبة، وقليل منهم من أتباع المذهب الأرثوذكسي والماروني والقليل الأقل من اليهود⁽⁶⁾.

وإذا استثنينا الخطأ في النقل الناجم عن قصور الثقل، وعدم تمكنهم من الترجمة السليمة⁽⁷⁾، وهو الأمر الذي تم علاجه فيما بعد بالمراجعة والإصلاح

(2) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، تحقيق د. نزار رضا، ص 232.

(3) العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف، ص 112.

(4) عصر المأمون، د. أحمد فريد رفاعي، ج 1 ص 377.

(5) قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، ج 13 ص 178.

(6) الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، د. محمد عبد الرحمن مرجيا، ص 75.

(7) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع، انظر مجلة «الدار» العدد 4، رمضان 1410 هـ، مؤلفات العرب في علوم المعادن بين الثقل والناسخ، مصطفى يعقوب عبد النبي.

حيث يذكر لنا ابن النديم شيئاً كثيراً عن حركة الإصلاح هذه⁽⁸⁾، إذا استثنينا ذلك، سوف نجد أن هناك ما يُشبه التشويه المتعمّد لعلوم الأوائل الذي يرجع في المقام الأول إلى سوء قُصد الثقل «فقد لوحظ أن أمانة الثقل لدى الثقل السريان لم تكن فوق الشبهات، لا في مجال سوء الترجمة فحسب، ولكن - وهذا هو الأمر المهم والخطير - أن الثقل السريان كانوا كثيراً ما يدسّون في الكتب المنقولة أشياء ليست منها، أو يبدّلون فيها، ويخذفون بحسب ما يصل إليه رقيهم العقلي، وبحسب ما يمليه عليهم الدين والمذهب»⁽⁹⁾.

أصل فكرة تحويل المعادن:

لا شك في أن ترجمات علوم الأوائل ولا سيّما التراث اليوناني قد أثرت في مسيرة الفكر العربي، إذ عبّر العرب - من خلالها - طُور البداوة والأشبات المختلفة من المعارف العلمية الموروثة إلى طُور الحضارة والعلم المنظّم.

ومما لا شك فيه أيضاً أن الترجمة لعلوم الأوائل هي الخطوة الأولى التي تمهد لحركة التأليف التي تُفضي بدورها إلى الإبداع والابتكار. ومن ثم حظي هذا التأليف بقدر كبير من الاستقلال في التفكير بعد أن تبيّن للعلماء العرب الغث والسمين من جُملة علوم الأوائل.

ولقد حوى التراث اليوناني المنقول إلى العربية - بطبيعة الحال - الغث والسمين من الآراء والنظريات والأفكار، غير أن فكرة واحدة من تلك الأفكار الغثة التي هي أقرب إلى الخرافات والأوهام، قد قُدّر لها أن تُشغل بال العلماء العرب، وتُخلّب ألبابهم. بل إن هذه الفكرة على ما هي عليه من الفساد وعدم المعقولية، كانت من أبرز علامات مسيرة تاريخ العلم في العصر الوسيط، ثم امتد تأثيرها إلى بُعْد عصر النهضة الأوروبية.

(8) الفهرست، مصدر سابق، ص 348 وما بعدها.

(9) عبقريّة العرب في العلم والفلسفة، د. عمر فروخ، ص 35.

وتتلخّص هذه الفكرة في إمكانية تحويل المعادن الخسيسة كالحديد والنحاس إلى معادن نفيسة كالذهب باستخدام ما يُعرَفُ بالإكسير أو حجر الفلاسفة.

والإكسير، كما جاء في دائرة المعارف الإسلامية: «هو الوسيلة السحرية التي اعتقد أرباب الكيمياء أنهم يستطيعون بها تحويل المعادن الخسيسة إلى فضة وذهب، وهو مرادف لحجر الفلاسفة»⁽¹⁰⁾.

ويعرّف الخوارزمي (387هـ) ملح الإكسير بأنّه: «هو الدواء الذي إذا طُبِّحَ به الجسد المذاب جعله ذهباً أو فضةً أو غيره إلى البياض أو الصفرة»⁽¹¹⁾ ولقد آمن أرسطو بهذه الفكرة وضمنها بعض مؤلفاته التي نُقلت إلى العربية، بل وُضع لها الإطار المنطقي الذي يَبْنِى على تصديقها «فقد بين أرسطو في كتابه في المعادن أنّ صناعة الكيمياء داخلَةٌ تحت الإمكان، ثم أثبتّها بقياس ألفه من مقدّمتين بينهما في أول الكتاب وهما؛ أنّ الفلزات واحدةٌ بالتّوحد، والاختلاف الذي بينها ليس في ماهياتها وإنما هو في أغراضها؛ فبعضه في أغراضها الدّائمية وبعضه في أغراضها العَرَضِيّة.

والثانية: أنّ كلّ شَيْئَيْن تحت نوع واحدٍ اختلفا بَعَرَضٍ، فإنّه يمكن انتقال كلّ واحدٍ منهما إلى الآخر... إلخ»⁽¹²⁾.

وأغلب الظنّ أنّ شهرة أرسطو ومدى ما يتمتع به من احترام وتأثير بالغين من الفكر العربيّ كانا وراء شيوع هذه الفكرة بين العلماء العرب في أول الأمر على الأقلّ. ولكن يتّقى جانبٌ هامٌ لم يُفطن إليه هؤلاء العلماء، وهو أنّ علم الكيمياء هو أقلّ العلوم مكانةً في التراث اليوناني.

(10) دائرة المعارف الإسلامية، لفيف من المستشرقين، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد وآخرين، ج4 ص154.

(11) مفاتيح العلوم للخوارزمي، تحقيق إبراهيم الإياري، ص284.

(12) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ج2 ص1577.

يقول بنيامين فارنتون B. Farrington في كتابه «العلم الإغريقي»: «لقد نجح الإغريق ممثلين في شخص أرخميدس في استخلاص علم الإستاتيكا، لكن أرسطو لم يستغل نجاحاً مماثلاً في استخلاص مجموعة من النظريات الكيميائية المقبولة. والنجاح في وضع علم الإستاتيكا والإخفاق في وضع علم الكيمياء مُرشدان إلى مواضع القوة والضعف في جهود الإغريق العلمية»⁽¹³⁾ ويعزو فارنتون ضعف الإغريق في الكيمياء إلى احتقارهم للفنون الآلية أي العمل اليدوي⁽¹⁴⁾.

كما يعترف المستشرق الفرنسي الشهير جوستاف لوبون G. Le Bon بضعف المعارف العلمية في الكيمياء التي انتقلت من اليونان إلى العرب⁽¹⁵⁾.

موقف العلماء من تحويل المعادن:

لم يلق تراث حضارة من الحضارات من عنف وجور في الحكم عليه مثلما لقي التراث العلمي العربي. فقد خلا لجمهرة كبيرة من المستشرقين ومؤرخي العلم من الغربيين - عدا قلة محدودة منهم تميزت بالحيادة - أن يتناولوا التراث العلمي العربي بالتهوين من شأنه أحياناً، وتجاهله في أحيان أخرى، والغرض من قدره وأثره في أغلب الأحيان. ليس هذا فحسب بل وصل الأمر إلى الحد الذي رماه البعض بالبربرية والجهالة⁽¹⁶⁾ فقد كاد يُنْعَقَدُ الرَّأْيُ عند جمهرة المستشرقين في القرن التاسع عشر على الاستخفاف بدور العرب في بناء الحضارة الإنسانية، والادعاء بأن العرب بطبيعتهم لم يُخْلَقُوا للتفكير الأصيل المبتكر⁽¹⁷⁾ وينقل مونتجومري وات M. Watt في كتابه «فضل الإسلام على

(13) العلم الإغريقي، بنيامين فارنتون، ترجمة أحمد شكري سالم، ج1 ص29.

(14) المصدر السابق، ص33.

(15) حضارة العرب، جوستاف لوبون، ترجمة عادل زمير، ص474.

(16) تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، د. عبد الحليم متصهر، ص128.

(17) في تراثنا العربي الإسلامي، د. توفيق الطويل، ص58.

الحضارة الغربية» عن المستشرق الفرنسي كارا دي فو C. de Vaux قوله: «لا ينبغي أن نتوقع أن نجد لدى العرب تلك العبقرية الخارقة، وتلك المؤهبة المتمثلة في المخيلة العلمية، وذلك الابتكار في الفكر، مما نعرفه عن الإغريق. فالعرب قبل كل شيء إنما كانوا تلاميذ للإغريق، وما علومهم إلا استمراراً لعلوم اليونان التي حافظوا عليها ورعوها، وفي بعض الحالات طوّروها وحسنوها»⁽¹⁸⁾.

وأغلب الظن أن هذه الآراء التي تُسيء إلى العلم العربي تُرجع إلى وجود بعض الخرافات التي سادت في تراث العرب العلمي، والتي من أبرزها فكرة تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة. وهي الفكرة التي ازبطلت - في أذهان كثير من المؤرخين - بالعرب وكان العرب هم مبتكروها حتى إن عالماً كيميائياً مثل إسحاق أسيموف I. Asimov يقول في كتابه «البحث عن العناصر» تحت عنوان لا يخفى مغزاه على أحد وهو «الإسلام والأكاسير»: «وكان السيميائيون - يقصد الكيميائيين العرب - يواصلون البحث في كيفية تحويل الفلزات بنحو شديد. وكان كل واحد يريد اكتشاف ذلك السر الذي يمكنه من الثراء العاجل... إلخ»⁽¹⁹⁾.

ولا شك في أن تعميماً من هذا القبيل سوف يخلّ بالمبادئ الأساسية لمعطيات تاريخ العلم، تلك المبادئ التي تُفسّخ المجال لصاحب الزيادة في العلم أن يكون جنباً إلى جنب مع من ينفي الخرافة.

نقول هذا لأن مثل هؤلاء المستشرقين قد تناسوا أن كثيرين من العلماء العرب قد نفوا الفكرة من أساسها، وبيّنوا فساد منطقها مما يجعلهم في موضع الريادة حيال نفي الخرافات وهو أمر ليس بالقليل.

وعلى هذا الأساس فإننا سوف نعرض موقف طائفة من أشهر علماء

(18) فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مونتجومري وات، ترجمة حسين أحمد أمين، ص 46.

(19) البحث عن العناصر، إسحاق أسيموف، ترجمة إسماعيل حقي، ص 16.

العرب حيال هذه الفكرة؛ من آمن بها ومن رَفَضَهَا ضِمَّنَ سياقٍ تاريخيٍّ في محاولةٍ لتعرِّف آراء الفريقين:

أولاً: خالد بن يزيد (85هـ)⁽²⁰⁾:

هو أحد أمراء البيت الأموي الذي كان من المفروض أن يكون خليفة للمسلمين بَعْدَ وفاة أخيه معاوية بن يزيد (63هـ) غير أنَّ البيعة قد عَقِدَتْ لمرwan بن الحكم⁽²¹⁾.

ويتَّضح من سيرة خالد بن يزيد أنه لم يكن ميّالاً إلى منازعة مروان الحُكَمَ فاتَّجِهَ وَجْهَةً مغايرةً بعيداً عن أمور السياسة، وكان هذا الاتجاه هو تحصيل العِلْمِ واكتسابه. فقد كان - كما يقول ابن خلكان -: «مِنْ أَعْلَمَ قَرِيشٍ بفنون العِلْمِ وله كلامٌ في صناعة الكيمياء والطب، وكان بصيراً بهذين العِلْمَيْنِ مُتَّقِناً لهما، أخذ الصناعة (الكيمياء) عن رجل من الزهَّبان يقال له مريانس الراهب الرومي... إلخ»⁽²²⁾.

ويبيِّن لنا ابن النديم السببَ الذي حَدَا بخالدٍ أَنْ يتَّجِهَ إلى الاشتغال بالكيمياء: «يُقَالُ إِنَّهُ قِيلَ لَهُ - أَيُّ خَالِدٍ -: لَقَدْ فَعَلْتَ أَكْثَرَ شُغْلِكَ فِي طَلَبِ الصَّنِعة. فقال: ما أَطْلُبُ بِذَلِكَ إِلَّا أَنْ أُغْنِيَ أَصْحَابِي وَإِخْوَانِي؛ إِنِّي طَمَعْتُ فِي الْخِلافة فَاخْتَرَلْتُ دُونِي، فلم أَجِدْ مِنْهَا عَوْضاً إِلَّا أَنْ أُبْلَغَ آخِرَ هَذِهِ الصَّنِعة، فلا أَخْرِجُ أَحداً عَرَفَنِي يَوْماً»⁽²³⁾.

إِذْنُ فقد آمَنَ خالدٌ بالصَّنِعة (الكيمياء) طلباً للذَّهَبِ وربما كان الدافع إلى ذلك، شراء الأعوان بالمال لعلَّه يترتَّب على دَسْتِ الْخِلافة التي اخْتَرَلَتْ دُونَهُ على حَدِّ قَوْلِهِ.

(20) وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، ج2 ص226.

(21) تاريخ اليعقوبي، ج2 ص256.

(22) وفيات الأعيان، مصدر سابق، ص224.

(23) الفهرست، مصدر سابق، ص497.

وعلى كلِّ حال فإنَّ أهمية شخصيّة كخالد لا تكمنُ في كَونِها شخصيّة علميّة يُعتمدُ بها، ولكن تكمنُ أهمية خالد في أنَّه لَفَت الانتباه بشدّة إلى الكيمياء بوصفه علماً قد يُزجى مِنْ ورائِهِ المال الوفير، كما تكمنُ أهميته أيضاً في أنَّه أوّل من نُقِلَتْ إليه كُتُب الكيمياء، وهو أوّل نُقِلَ في الإسلام من لغة إلى لغة.

ثانياً: جابر بن حيان (200هـ)؛⁽²⁴⁾

هو أشهر علماء العرب في الكيمياء والغني عن التعريف، وله في الكيمياء والمنطق والفلسفة تأليف كثيرة ومصنّفات مشهورة ضاع معظمها ولم يَبْقَ منها غير ثمانين كتاباً ورسالة، وقد تُرجمَ بعضُ منها إلى اللاتينية، وكانت نبعاً لعلماء أوروبا، وكان لهذا التّبع أثرٌ كبيرٌ في تكوين مدرسة كيميائية ذات أثرٍ فعّالٍ في الغرب⁽²⁵⁾.

وكان جابر مَن يَعتقدون في إمكانية تحويل العناصر بعضها إلى بعض إذ جاء في كتابه: «إخراج ما في القوّة إلى الفعل» قوله: «... كما نمثل لك أنَّ الفضة التي لا فَرْقَ بَيْنَها وبين الذهب إلّا الرّزّانة والصّفرة يمكن أن تصير ذهباً. فللفضة بالقوّة أدنى قبولٍ للرّزّانة حتّى تصير في قوام الذهب، ولها أدنى قبولٍ للصّفرة حتّى تكون بلوّن الذهب»⁽²⁶⁾.

كما جاءت نظريته التي وَضَعها في تكوين المعادن التي تُرجع أضل المعادن جميعها إلى الزئبق والكبريت، والتي سَرَحها في بعض كُتبه، متفقاً مع اعتقاده بإمكانية التحويل.

وتتلخّص نظرية جابر في: «أنَّ المعادن تتكوّن من عنصرين: أحدهما: دخانٌ أرضيٌّ، والثاني: بخارٌ مائيٌّ. ويتكاثفُ هذان العنصران في جوف الأرض

(24) الأعلام للزركلي، ج2 ص103.

(25) المعلوم عند العرب، قدرِي حافظ طوقان، ص91.

(26) مختار رسائل جابر بن حيان، تحقيق بول كراوس، ص3.

فيُنتج الكبريت والزئبق. ومن اتحادهما تتكوّن المعادن. والفرقُ بين معدنيّ وأخيه راجعٌ إلى الفرقِ في النسبة التي يَحتويها من الكبريت والزئبق. ففي الذهب يكون بينهما اتزانٌ تامٌ، وفي الفضة يكونان متساويين في الوزن... إلخ»⁽²⁷⁾.

ومهما كان من أمر اعتقاد جابر بهذه الفكرة الخاطئة نظرياً، المستحيلة عملياً، فإنّها لم تُخل من فائدة، وربّ ضارّة نافعة، ففي سبيل الحصول على الذهب عبّر مئات إن لم تكن ألوف التجارب تمكّن جابر من اكتشاف وتحضير الكثير من المركّبات الكيميائيّة التي جعلت اسمه ضمن الصفوة من الرّواد الأوائل في تاريخ عِلْم الكيمياء.

ثالثاً: الكندي (252هـ)⁽²⁸⁾:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي، أُوْرد له ابن النديم قائمةٌ طويلةٌ من مؤلفاته زادت على مائة وأربعين مؤلفاً ما بيّن رسالةً وكتاباً. ويصفه القفطي بقوله: مُتَجَرّ في فنون الحِكْمة اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة، مُتَخَصِّصٌ بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم. فيسلفُ العرب وأحدُ أبناء ملوكها»⁽²⁹⁾.

وكان الكندي - كما يتّضح من عُنوانات بعض مؤلفاته - من أشدّ المعارضين لفكرة تحويل المعادن، فقد جاء ضمن مؤلفاته التي أوردها ابن النديم، كتابان هما؛ كتاب «التثبيّه على خُدْع الكيميائيّين» وكتاب في «إبطال دَعْوَى مَنْ يدّعي صُنْعَ الذهب والفضة... وللأسف الشديد أنّ هذين الكتائين مفقودان، لذا فإنّنا لا نستطيع أن نتعرّف الأسباب التي دعتهُ إلى اتّخاذ هذا الموقف»⁽³⁰⁾. غير أنّ المسعودي الذي يتّضح كذلك أنّه من أشدّ المعارضين لهذه

(27) جابر بن حيان وخلفاؤه، محمد محمد فياض، ص47.

(28) الكندي... فيلسوف العرب، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص42.

(29) الفهرست، مصدر سابق، ص337.

(30) الكندي... فيلسوف العرب، مصدر سابق، ص217.

الفكرة فقد أورد فقرةً على درجة كبيرة من الأهمية في مؤلفه الشهير «مروج الذهب» مبيّناً رأيه ورأي الكندي من هذه الفكرة إذ يقول: «ولطلاب صنعة الكيمياء من الذهب والفضة وأنواع الجواهر من اللؤلؤ وغيره، وصنعة أنواع الإسكيرات، وإقامة الزئبق وصنعتة فضة وغير ذلك من خُدعهم وجبلهم».

وقد صنف يعقوب بن إسحاق الكندي رسالةً في ذلك وجعلها مقاليتين يذكّر فيها تعلّز فاعل الناس لما انفردت الطبيعة بفعله، وخدع أهل هذه الصناعة وجبلهم، وترجم هذه الرسالة بإبطال دغوى المدعين صنعة الذهب والفضة من غير معادنها، وهذا باب قد تنازع الناس فيه، ونحن نعوذ بالله من هذا التهوس فيما يخسف الدماغ ويذهب بنور الأبصار... إلخ»⁽³¹⁾.

رابعاً: الجاحظ (255هـ)⁽³²⁾:

هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، أديب العربيّة الأشهر، قد اشتهرت مؤلفاته ولا سيّما «البيان والبيان» و«البخلاء» و«الحيوان» و«رسائل الجاحظ»، وبرغم أنّه لم يكن عالماً بالمعنى المعروف لكلمة عالم، إلّا أنّ مؤلفاته لم تخل من نظراتٍ ومعارفٍ علميّة.

أما كتابه «الحيوان» فيُصنّف عادةً ضمن التراث العلمي العربيّ، مع أنّه أقرب ما يكون في بعض فصوله إلى الأدب وفنونه.

ففي هذا الكتاب يُورد الجاحظ نصّاً هاماً يدلّ على أنّه لم يحدث أنّ صنّع ذهب عن طريق التجربة، وحتى يفرض حدوثه فإنه لا يحدث إلّا بعد آلاف السنين عن طريق المصادفة التي من الصّعب تكرارها.

يقول الجاحظ: «وقد زعم ناس أنّ الفرق بينهما - يقصد الذهب وغيره من المواد - إنّما هو أنّ كلّ شيء له في العالم أصلٌ وخيرٌ، لم يكن كالشيء الذي

(31) مروج الذهب للمسعودي، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ج4 ص257.

(32) وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج3 ص474.

يُكْتَسَب وَيُجْتَلَب وَيُلْفَق، وَأَنَّ الذَّهَبَ لَا يَخْلُو مِنْ أَنَّ يَكُونَ رُكْنًا مِنَ الْأَرْكَانِ قَائِمًا مِنْذُ كَانَ الْهَوَاءُ وَالْمَاءُ وَالنَّارُ وَالْأَرْضُ. فَإِنَّ كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ أَبْعَدُ شَيْءٍ مِنْ أَنَّ يُؤَلَّدَ النَّاسُ مِثْلَهُ.

وإِنَّ كَانَ الذَّهَبَ إِنَّمَا خَدَّتْ فِي عُنُقِ الْأَرْضِ، بَأَنَّ يَصَادَفُ مِنَ الْأَرْضِ جَوْهَرًا، وَمِنَ الْهَوَاءِ الَّذِي فِي خِلَالِهَا جَوْهَرًا، وَمِنَ الْمَاءِ الْمَلِيسِ لَهَا جَوْهَرًا، وَمِنَ النَّارِ الْمَحْصُورَةِ فِيهَا جَوْهَرًا، مَعَ مَقْدَارٍ مِنْ طُولِ مُرُورِ الزَّمَانِ. فَإِنَّ كَانَ الذَّهَبَ إِنَّمَا هُوَ نَتِيجَةُ هَذِهِ الْجَوَاهِرِ عَلَى هَذِهِ الْأَسْبَابِ، فَوَاجِبٌ أَلَّا يَكُونَ الذَّهَبُ أَبَدًا إِلَّا كَذَلِكَ. فَلَوْ كَانَ هَذَا الْأَمْرُ - يَقْصِدُ صِنَاعَةَ الذَّهَبِ - يَجِيءُ مِنْ وَجْهِ الْجَمْعِ وَالتَّوْلِيدِ وَالتَّرَكِيبِ وَالتَّجْرِبِ أَوْ مِنْ وَجْهِ الْإِتْفَاقِ، لَقَدْ كَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ قَدْ ظَهَرَ مِنْ أَلُوفِ سِنِينَ وَأَلُوفِ، إِذْ كَانَ هَذَا الْمَقْدَارُ أَقَلُّ مَا تَوَرَّخَ بِهِ الْأَمَمُ، وَلَكَانَ هَذَا مَقْبُولًا غَيْرَ مَرْدُودٍ.

وعلى أَنَّهُ لَمْ يَتَبَيَّنْ لَنَا مِنْهُ أَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ الذَّهَبُ إِلَّا مِنْ حَيْثُ وَجَدَ. وَلَوْ أَنَّ قَائِلًا قَالَ: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ قَدْ يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ تَنْتَهِيَ لَهُ طِبَاعُ الْأَرْضِ وَطِبَاعُ الْمَاءِ وَطِبَاعُ الْهَوَاءِ وَطِبَاعُ النَّارِ وَمَقْدَارُ مِنْ طُولِ الزَّمَانِ.

فَمَعْنَى لَمْ تَجْتَمِعْ هَذِهِ الْخِصَالُ وَتَكْتَمِلَ هَذِهِ الْأُمُورُ لَمْ يَتِمَّ خَلْقُ الذَّهَبِ. وَكَذَلِكَ قَدْ يَسْتَقِيمُ أَنْ يَكُونَ قَدْ تَهَيَّأَ لِوَاحِدٍ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ مَائَتَيْ شَكْلِ مِنَ الْجَوَاهِرِ، فَمَزَجَهَا عَلَى مَقَادِيرَ، وَطَبَّخَهَا عَلَى مَقَادِيرَ، وَأَغْبَهَا مَقْدَارًا مِنَ الزَّمَانِ، وَكَانَ بَعْضُ مَا جَرَى عَلَى يَدِهِ إِتْفَاقًا وَبَعْضُهُ قَصْدًا، فَلَمَّا اجْتَمَعَتْ جَاءَ مِنْهَا ذَهَبٌ فَوَقَعَ ذَلِكَ فِي خَمْسَةِ آلَافِ سَنَةٍ مَرَّةً، ثُمَّ أَرَادَ صَاحِبُهُ الْمَعَاوِدَةَ فَلَمْ يَقْدِرْ عَلَى أَمْثَالِ مَقَادِيرِ طِبَاعِ تِلْكَ الْجَوَاهِرِ، وَلَمْ يَضْبُطْ مَقَادِيرَ مَا كَانَ قَصْدَ إِلَيْهِ فِي تِلْكَ الْمَرَّةِ، وَأَخْطَأَ مَا كَانَ وَقَعَ لَهُ إِتْفَاقًا، فَلَمْ يَعُدْ لَهُ ذَلِكَ.

فإذا وجدنا هذه الأمور كلها نافيةً له كان ذلك عندنا هو المُثْنَعُ⁽³³⁾.

(33) الحيوان للمجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، ج3 ص357.

خامساً: الرازي (311هـ)⁽³⁴⁾:

هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الذي يُعَدُّ في رأي المستشرق الإنكليزي إدوارد براون E. Browne «أعظم وأشهر أصالة من أي طبيب آخر في الإسلام كما أنه كان أكثرهم إنتاجاً وتأليفاً»⁽³⁵⁾.

ويتضح من سيرته وتأليفه أنه كان ممن يُعتقدون بإمكانية تحويل المعادن إلى ذهب، ويُنسب إليه أنه قد تمكّن من تحضير الذهب لمرة واحدة⁽³⁶⁾، ويدّو أنه ادّعى ذلك ثم بُتِّ عَجْزُهُ عن تحقيقه⁽³⁷⁾. وعلى الرّغم من عدم صحّة ما تُسبب إليه، فإنّ معرفة حقيقة موقف الرازي من عملية تحويل المعادن إلى ذهب، يمكن إيضاحها من خلال التأمل والبحث في حياة الرازي نفسه.

صحيح أنّ الرازي قد علّج الكيمياء وقت أن كانت لا تُغني سوى شيء واحد هو؛ الحصول على الذهب من خلال ما يسمّى بالإكسير، إلّا أنه قد رجّع - فيما بعد - عمّا قرّ في ذهنه من عملية التحويل هذه.

ولتفصيل ذلك نقول: إنّ الرازي قد مرّ بمرحلتين في حياته العلمية؛ الأولى: هي اشتغاله بالكيمياء، أمّا الثانية: فهي اشتغاله بالطب الذي اشتهر به.

وعن المرحلة الأولى يحدثنا ابن أبي أصيبعة بقوله: «وكان في أول أمره - أي الرازي - قد عُني بعلم السيمياء والكيمياء وما يتعلّق بهذا الفنّ، وله تصانيف أيضاً في ذلك. وكان يقول: أنا لا أَسقي فيلسوفاً إلّا مَنْ كان قد علِمَ صنعة الكيمياء، لأنّه قد استغنى عن التكتسب من أوْساخِ النَّاسِ، وتنزّه عمّا في أيديهم، ولم يَخْتِجْ إليهم».

وحَدَّثني بعض الأطباء أنّ الرازي كان قد باع لقوم من الزوم سبائك ذهبٍ

(34) وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج5 ص159.

(35) الطب العربي، إدوارد براون، ترجمة د. داود سلمان علي، ص48.

(36) العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ألدو مييلي، ترجمة د. عبد الحليم النجار ود. محمد يوسف موسى، ص264.

(37) وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج5 ص160.

وساروا بها إلى بلادهم، ثم إنهم بعد ذلك بسنين عدّة وجدوها وقد تغيّر لونها بغض التغيير، وتبيّن لهم زيفها فجاءوا بها إليه وألزم بردها⁽³⁸⁾.

إذن فقد تبيّن للرازي أنّ كلّ ما صنعه ذهباً بغرض التكبّس لم يكن إلاّ وهمّاً. ويبدو أنّ فشله في صناعة الذهب قد أوحت له بأنّ يتجه وجهه مغايرة، وكانت هذه الوجهة المغايرة هي الطبّ الذي تعلّمه بعد أن تقدّم به السنّ.

ويروي البيهقي خبراً طريفاً حول عدول الرازي عن فكرة صناعة الذهب حيث يقول: «كان الرازي في بدء أمره صائفاً، ثم اشتغل بعلم الإكسير، فرمذت عيناه بسبب أبخرة العقاقير المستعملة في الإكسير، فذهب إلى طبيب ليعالجه، فقال له الطبيب: لا أعالجك حتّى آخذ منك خمسمائة دينار. فدفع إليه الرازي وقال: هذا هو الكيمياء لا ما اشتغلْتُ به.

فترك صناعة الإكسير واشتغل بعلم الطب، حتّى نسخت تصانيفه تصانيف من قبله من الأطباء المتقدّمين⁽³⁹⁾.

سادساً: ابن سينا (428هـ)⁽⁴⁰⁾:

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا، أحد أفذاذ علماء المسلمين الذين برزوا في أكثر من مجالٍ من مجالات العلوم، غير أنّه قد اشتهر بالطبّ.

وحسب ابن سينا شرفاً أنّ أصبح كتابه «القانون في الطب» - على حدّ تعبير أحد المستشرقين - وكأنه «إنجيل الطبّ في العصور الوسطى»⁽⁴¹⁾.

ولابن سينا رأيٌ سديدٌ للغاية، يُعدّ فصل المقال في عمليّة تحويل المعادن

(38) عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، مصدر سابق، ص 419.

(39) تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي، تحقيق محمد كرد علي، ص 21.

(40) وفيات الأعيان، مصدر سابق، ج 2 ص 161.

(41) تراث الإسلام، شاخ وبيزورث، ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صدقي الممد، ج 2 ص 258.

إذ يقول في كتابه «الشفاء»: «وأما ما يدعيه أصحاب الكيمياء فيجب أن يُعلم أنه ليس في أيديهم أن يَقلِّبوا الأنواعَ قَلْباً حَقِيقَتاً، ولكن في أيديهم تشبيهاً حَسْبَهُ حَتَّى يَصْبُغُوا الأحمرَ صَبْغاً شَدِيدَ الشَّبهِ بِالْفَضَّةِ، ويصبغوا الفضةَ صَبْغاً أَحْمَرَ شَدِيدَ الشَّبهِ بِالذَّهَبِ... إلخ»⁽⁴²⁾.

ويلتخص ابن خلدون رأي ابن سينا بقوله: «والذي ذَهَبَ إليه ابن سينا وتابعه عليه حكماء المشرق أنها - أي المعادن - مختلفةٌ بالفصول - أي الخواص - وأنها أنواعٌ متباينةٌ كُلٌّ واحدٍ منها قائمٌ بنفسه متحققٌ بحقيقته شأن سائر الأنواع.

وبنى ابن سينا على مذهبه في اختلافها بالتنوع إنكار هذه الصنعة واستحالة، وجودها بناءً على أن الفضل لا سبيل بالصناعة إليه، وإنما يَخْلُقُهُ خالقُ الأشياء ومقدرها وهو الله عز وجل»⁽⁴³⁾.

سابعاً: الطغرائي (515هـ)⁽⁴⁴⁾:

هو أبو إسماعيل الحسين بن علي المعروف بالطغرائي، يقول ياقوت الحموي عنه: «كان آيةً في الكتابة والشعر، خبيراً بصناعة الكيمياء، له فيها تصانيف أضاع الناس بمزاولتها أموالاً لا تُحصى»⁽⁴⁵⁾.

والطغرائي هو واحدٌ من القلة التي اعتقدت بأنه في الإمكان تحويل المعادن إلى ذهب، فقد ألف في الكيمياء مؤلفات عديدة منها «حقائق الاستشهاد» وهي رسالة وَضَعَهَا للردِّ على ابن سينا الذي كان يناهض بعدم إمكانية التحويل.

ولعلَّ القارئ لهذه الرسالة سوف يتضح له أنَّ غالبية آراء الطغرائي في هذا

(42) حقائق الاستشهاد للطغرائي، نقلًا عن «الشفاء» لابن سينا، تحقيق د. رزوق فرج رزوق، ص50.

(43) مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ص1229.

(44) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق د. أحمد فريد رفاعي، ج10 ص56.

(45) المصدر السابق، ص57.

الشأن يَغلب عليها الطابع النظري، كما يتضح له أيضاً أن الطغرائي قد أجرى بعض التجارب ولمس من خلالها التغير الذي يُحدثه التفاعل الكيميائي في المواد بحيث لا تعود هذه المواد إلى حالتها الأصلية التي كانت عليها قبل التفاعل، وهذا - بالطبع - من الأمور المعروفة في التفاعلات الكيميائية، غير أن الطغرائي قد أخطأ في القياس والاستنتاج، فظن أنه عن طريق مثل هذه التفاعلات يمكن تغيير المواد إلى ذهب مثلاً. ولذا نجده يقول في معرض الرد على ابن سينا: «ونحكم على رسالة صاحبك - يقصد ابن سينا - بالاضطراب وفساد المأخذ، ونقول إن أعماله تخالف القوانين الحكيمة. ومما ينتهك على فساد مأخذ صاحبك أنك معترف أنه لا عمل إلا بمزاج، ولا مزاج إلا بحل كامل، ولا حل إلا بالمياه الحادة - يقصد الأحماض -، فإذا طُرِحت تلك المياه الحادة على جسد مكلّس وروح متصاعدة فَهَرَى ذلك الشيء فيها وانتقص تركيبه وتحلل بتصاغر الأجزاء والتهبي - يقصد أنه صار كالهباء - واختلطت بأجزائه الأجزاء التي كانت منحلّة من العقاقير بالمياه، واختلطها بما لا يغير طبيعتها... إلخ»⁽⁴⁶⁾.

وفي رأينا أن الطغرائي لم يكن مؤهلاً لأن يكون عالماً كجابر بن حيان الذي لم يكف عن التجارب واكتشاف المركبات الكيميائية، وربما كان ذلك لسببين:

الأول: أن الطغرائي قد شغلته المناصب وأمور السياسة، فقد «خَدَم السلطان مُلْكُ شاه وكان مُنْشِئ السلطان محمد مُدَّة مُلْكِهِ، مُتَوَلِّي ديوان الطغراء، وصاحب ديوان الإنشاء، وتنقّل في المناصب والمراتب وترشح للوزارة... إلخ»⁽⁴⁷⁾.

ويعترف الطغرائي نفسه بذلك في مقدّمة كتابه «مفاتيح الرحمة» فيقول: «إني مُذْ حَصَلْتُ لي مبادئ التمييز، ولاحث لي معالم المعارف، لم أزل

(46) حقائق الاستشهاد، مصدر سابق، ص 66.

(47) معجم الأدباء، مصدر سابق، ج 10 ص 57.

حريصاً على اقتباس الفوائد والإكباب على مطالعة الكتب، وكان زماني يضيّق عن الجمع بين خدمة الملوك، وفكّ الرّموز، إلى أنّ أتاح الله عزّ وجلّ لي عطلةً كان ظاهرها نكبة عظيمة، وباطنها نعمة جسيمة، ففرغت للمطالعة وأكثيت عليها ليلاً ونهاراً، من غير سأم ولا ضجر، وهجرت سائر العلوم أصلاً، ليتوفّر الفكر على هذا الفنّ، فلم أزل أطلع على الكلمة بعد الكلمة حتى برح الخفاء وكُشِفَ الغطاء... إلخ»⁽⁴⁸⁾.

الثاني: أنّ الطغراني لم يؤثّر عنه اشتهاه بالتجارب والصبر عليها، بل إنّه - كما يتّضح من قوله السابق - قد أعمل فكره من خلال مطالعته في كتب الكيمياء قياساً واستنتاجاً، فيقول في ديوانه «المقاطيع» وهو ديوان شعريّ نظمته في الكيمياء:

الحمدُ لِلّهِ الَّذِي خَصَّنَا بِالْعِلْمِ وَالْعُقْبَى لِمَنْ يَشْكُرُ
أَلْهَمْنَا عِلْمَ أَذْوَاقِنَا مَكْتُومَةً تَخْفَى وَلَا تُظْهَرُ
فَوَاصِلُوا الدُّرُسَ وَلَا تَسَامُوا وَأَعْمَلُوا الْفِكْرَ وَلَا تَضْجُرُوا
وَقَايَسُوا أَمْرَكُمْ تُذَكِّرُوا مَكْنُونِ سِرِّ اللَّهِ وَاسْتَبْصِرُوا⁽⁴⁹⁾

إذن فالطغراني كان قارئاً ومفسراً لكتب الأقدمين في علم أُمير ما يتصف به إجراء التجارب.

ثامناً: شيخ الرتبة (727هـ):

هو شمس الدين الدمشقيّ الذي اشتهر باسم «شيخ الرتبة»، وهذا العالم - الذي لم يسمع باسمه الكثيرون - كان رَفَضُهُ لفكرة تحويل المعادن قاطعاً مع شيءٍ من التُلبّ والحدّة في القول، إذ إنّه وَصَفَ الكيماويّين بأنّهم غشاشون. وقد أوردَ جرجي زيدان ترجمةً مبسّرةً له فلم يذكّر له سوى كتابين فقط هما:

(48) حقائق الاستشهاد، مصدر سابق، ص 19.

(49) المورد، المجلد 14، العدد 4، 1406هـ، المقاطيع للطغراني، تحقيق د. رزوق فرج رزوق، ص 188.

«نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» و«السياسة في علم الرياسة»⁽⁵⁰⁾.

وجاء في «الأعلام» للزركلي: «شيخ الربوة (654 - 727هـ) محمد بن أبي طالب الأنصاري، شمس الدين صاحب كتاب «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» و«الدر الملتقط من علم فلاحتي الزدم والتبطن» و«السياسة في علم الفراسة»، وُلِدَ في دمشق وُؤلِّي مَشِيخة الربوة (من ضواحيها) وتوفي في صفد»⁽⁵¹⁾.

وقد أفرد شيخ الربوة فصلاً خاصاً في كتابه «نخبة الدهر» بعنوان «في الرد على أهل الكيمياء، وبيان أنّ الذي يَصْنَعونه زَغَلٌ وغشٌّ والبرهان العقلي شاهدٌ به»، أَدَارَ فيه حواراً بَيَّنَ مِنْ أسماهم بـ«المحققين» الذين يَقْصِدُ بهم - كما يَتَضَح من تفاصيل الحوار - هُم أهل الحقيقة وأصحاب الرأْي الصائِبِ وبَيَّن «الكيمائيين». وتلخّص هذا الحوار في اتهام «المحققين» للكيمائيين الذين يَدْعُونَ بإمكانهم تحويل النحاس إلى ذهب بأنهم «صبّاغون لا خَلّاقون، وأنّ استِخْلَالَ ذلك باطلٌ؛ لأنّه غشٌّ أخاهُ المسلم وأخْفَى عنه ما لَوْ ظَهَرَ له لم يَشْتَرِه منه، ولأنّ المشتري له إنّما يَشْتري تَفْع المعدن لا الصبّاعة»⁽⁵²⁾.

تاسعاً: علماء الأندلس والمغرب:

وإذا كانت آراء علماء المشرق ترجّح عَدَم قبول فكرة التحويل باستثناء جابر بن حيان والطغرائي، غير أنّ علماء المغرب والأندلس باستثناء مسلمة المجريطي (398هـ) - الذي تبنّى رأي جابر بن حيان في إمكانية التحويل⁽⁵³⁾ - قد نفوا الفكرة من أصلها نفياً قاطعاً. فقد جاء في «العقد الفريد» لابن عبد ربّه قوله: «قال أبو يوسف القاضي: مَنْ طَلَبَ المال بالكيمياء لم يَسْلَمْ من

(50) تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، ج3 ص234.

(51) الأعلام، مصلح سابق، ج6 ص170.

(52) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، شيخ الربوة، ص79 - 82.

(53) إسهام علماء العرب والمسلمين في الكيمياء، د. علي عبد الله الدفاع، ص203.

الفقر»⁽⁵⁴⁾. كما ردّد أبو حيان التوحيدي هذا القول بالمعنى واللفظ في كتابه «الإمتاع والمؤانسة»⁽⁵⁵⁾.

ولعلّ تكرار هذا القول لدى قطيبين من أقطاب الأدب والفكر في الأندلس، يُبين بجلاء لا شك فيه، أنّ هذا القول لم يصدّر عن رأي شخصي لهما، بل كان تعبيراً عن واقع الحياة العقلية في الأندلس الراض لهذه الفكرة. أمّا ابن خلدون (732 - 751هـ) فكان له رأي يتسم بالعقلانية حيال هذه الخرافة، فقد شنّ حملة شعواء على القائلين بها مَهْمَا عَلا قَدْرُهُم كجابر بن حيان، إذ خصّص فصلاً كاملاً من فصول مقدّمته الشهيرة بعنوان «فصل في إنكار ثمره الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المقاسد عن انتحالها». يقول ابن خلدون: «اعلم أنّ كثيراً من العاجزين عن معاشهم تخمّلهم المطامع على انتحال هذه الصنائع، ويرون أنّها أحد مذاهب المعاش ووجوهه، وأنّ اقتناء المال منها أيسر وأسهل على مُتَبَغِيهِ، فيرتكبون فيها من المتاعب والمشاقّ ومعاناة الضعاب وخسارة الأموال في التفقات. وإنّما أطمّعهم في ذلك رؤية أنّ المعادن تستحيل ويتقلب بعضها إلى بعض للمادة المشتركة، فيحاولون بالعلاج صيرورة الفضة ذهباً والنحاس والقصدير فضة.

فاوضت يوماً شيخنا كبير مشيخة الأندلس في مثل ذلك، ووقفته على بعض التأليف فيها - يقصد الكيمياء - فتصفّحه طويلاً ثمّ ردّه إليّ وقال لي: «وأنا الضامن له أنّ لا يعود إلى بيته إلّا بالخيبة».

ثمّ منهم من يقتصر في ذلك على الدّلْسَة - أي الخديعة - فقط، إمّا الظاهرة كتمويه الفضة بالذهب أو النحاس بالفضة أو خلطهما، أو الخفية كالقائم الشبّه بين «المعادن بالصناعة مثل تبييض النحاس وتلبيّنه بالزّوق المصعّد فيجيء جسماً معدنياً شبيهاً بالفضة، ويخفى إلّا على النقاد المهرة. وهؤلاء أحسنّ الناس حرفة وأسوأهم عاقبة لتلبّسهم بسرقة أموال الناس. فإنّ صاحب هذه الدّلْسَة إنّما

(54) المقد الفريد لابن عبد ربه، تحقيق د. أحمد يسري العزباوي، ج2 ص181.

(55) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، د. أحمد أمين وأحمد الزين، ج1 ص142.

هو يَدْفَعُ نحاساً في الفضة وفضة في الذهب ليستخلصها لنفسها، فهو سارق وأشر من السارق.

وهذا الصنف لا كلام معهم لأنهم بلغوا الغاية في الجهل والرداءة والاحتراف بالسرقة، ولا حاسم لعلتهم إلا اشتداد الحكام عليهم وقطع أيديهم متى ظهرُوا على شأنهم.

وأما من انتحل هذه الصناعة، إنما يطلب إحالة الفضة للذهب والخصائص والنحاس والقصدير إلى الفضة بذلك النحو من العلاج، وبالإكسير الحاصل عنده، فلنا مع هؤلاء متكلم ويتخفى في مداركهم لذلك؛ مع أننا لا نعلم أن أحداً من أهل العلم تم له هذا الغرض، أو حصل منه على بغية، إنما تذهب أعمارهم في التدبير والتضييع والتكليس، ويتناقلون في ذلك حكايات وقعت لغيرهم ممن تم له الغرض منها أو وقف على الوصول يقتنعون باستماعها والمفاوضة فيها، ولا يشتريون في تضديقها، فإذا سئلوا عن تحقيق ذلك بالمعاينة أنكروه، وقالوا إنما سمعنا ولم نر. هكذا شأنهم في كل عصر وجيل⁽⁵⁶⁾.

خاتمة:

نخلص من هذا لنقول إن الرأي القائل بأنه في الإمكان تحويل المعادن الخسيسة كالحديد والنحاس إلى معادن نفيسة كالذهب والفضة، الذي نادى به أرسطو ووضع الإطار المنطقي له، ثم عرف طريقه إلى العرب عبر ترجمات مؤلفات أرسطو وغيره من أساطين الفكر اليوناني؛ هو من الآراء التي تميل إليها أفئدة الطامحين إلى العلم، وتلهث وراءها نفوس الطامعين إلى المال، دون أن يستزعي انتباههم صعوبة أو استحالة تحقيق مثل هذا الرأي، يحدوهم في ذلك أمل واحد وهو الحصول على الذهب الذي لا يغني سوى الاستكثار من المال، وهو أمر معروف عن بني البشر في كل زمان وكل مكان.

(56) مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 1227.

غير أنَّ الطامحين إلى العِلْم سرعان ما اكتشفوا استحالة مثل هذا التحويل، وأنَّ الرّأي مغلوطٌ من أساسه لأنّه ضدّ طبائع الأشياء. وأمّا الطامعون في المال فقد ضيّعوا أموالهم وأعمارهم جزياً وراء سرابٍ يَحْسِبونه ماء.

والذي نودُّ أنْ نقوله، إنّه لا يضير العقل العربيُّ أنْ يكون مِنْ بَيْنِ أصحابه قِلّةٌ - وإنَّ عللاً قدر بعضهم - تدين بمثُل هذا الرّأي وتعتقد في إمكانية تحقيقه، فلا شك في أنَّ الدوافع النفسيّة والظروف الاجتماعيّة والسياسيّة كانت صاحبة الدور المؤثّر في اعتقاد البعض بهذا الرّأي.

غير أنَّ غالبيّة العلماء العرب قد رفضت فكرة التحويل في حدّ ذاتها من البداية كدليل لا يقبل الشكّ على أنَّ العقليّة العلميّة لهذه الغالبية كانت أقوى من أيِّ مؤثّرات نفسيّة أو اجتماعية أو سياسيّة.

ولعلّ التتابع الزمنيّ لآراء العلماء العرب كفيلاً بتبرئة العقل العربيّ من قبول هذه الخرافة. فقد سادت في البداية فترة الاعتقاد بها ممثلةً في خالد وجابر كصديّ مباشرٍ لآراء أرسطو في هذا الشأن، ثمّ تلتها فترة تراوحت بَيْنَ القول والرفض ويمثّلها الرازي، وأخيراً فترة سادها الرفض التام ويمثّلها غالبيّة العلماء العرب باستثناء الطغرثي من علماء المشرق، والمجريطي من علماء الأندلس.

ولإذا كانت لنا كلمةٌ نُقالُ في هذا الشأن، فإنّنا نقول إنّ جمهرة المستشرقين ومؤرّخي العلم الذين قد يرون في التراث العلمي العربيّ - في الكيمياء خاصّة - أنّه تراثٌ ضعيف الأثر في مضمار العِلْم الإنسانيّ؛ لشبوحٍ مثُل هذه الخرافات فيه، وأنَّ العلماء العرب الذين وصفهم البعض بالبربريّة والجهالة بالنظر إلى أنَّ بعضهم قد آمن بفكرة تحويل المعادن إلى ذهب؛ إنّ هؤلاء المستشرقين والمؤرّخين كان الأجدر بهم - لو كانوا مُنصفين حقّاً - أنْ يصفوا العلم الأوروبيّ وعلماء أوروبا بهذه النقاخص كلها التي رموا بها العلم العربيّ. إذ إنّ عدداً غير قليلٍ من علماء أوروبا - حتّى بعد عصر النهضة - قد آمن بنفس الفكرة وذهبوا في الاعتقاد بها إلى أبعد ما ذهب إليه العلماء العرب، على الرغم من البُعد

الزمني الكبير نسبياً بين آخر عالم عربي آمن بها وأول عالم أوروبي، ذلك البُعد الزمني الذي تقدّم فيه العِلْم دون شكّ تقدّماً كبيراً، بحيث تجعل فكرة التحويل في ذمّة التاريخ لا نصيب لها من العِلْم. ومع ذلك نجد أنّ عدداً من مشاهير علماء أوروبا، ومنهم من يوضّح في الطبقة العليا من أفلاذ العلماء، قد رسّخ في اعتقادهم تحقيق هذه الفكرة فأوسّعوها بحثاً وتجريباً وتأليفاً.

وعلى سبيل المثال فإنّ الكيميائي الإيطالي تريفزان Trevisan (1406 - 1490م) كان من أشدّ الناس إيماناً واستمسكاً بفكرة تحويل المعادن إلى ذهب إلى آخر لحظة في عمره⁽⁵⁷⁾. أمّا الكيميائي السويسري باراسلسوس Paracelsus (1493 - 1541م) فقد كان يعتقد بأنّ المعادن قد يتحوّل بعضها إلى بعض، وأنّه يُمكن إنتاج أيّ معدن من الزئبق بواسطة النار، وأنّ الذهب ما هو إلّا زئبق فقدّ صفاته الزئبقية⁽⁵⁸⁾.

وربّما تعرّينا الدهشة عندما نعلّم أنّ عدداً من صفوة علماء أوروبا لم يخلّ علمهم من الاعتقاد بهذه الفكرة.

يقول برنارد جافي B. Jaffe في مؤلفه الشهير «بواتق وأنايب»: «إنّ الذي يُنظر في التاريخ يجد أنّ هذه الخُدعة - يقصد تحويل المعادن إلى ذهب - قد حلّت أكبر مكانٍ من عقول ذوي الفِكر من الناس. ومضت هذه الكيمياء المجنونة تفعل في الناس ففلها قرابة سبعة عشر قرناً من تاريخ البشر، فملكث على الناس لا أفكارهم وحدها بل أفعالهم كذلك، حتّى إنك لتجد رجلاً مثل روجر باكون R. Bacon (1214 - 1294) وهو أعلم أهل زمانه، وهو الرجل الذي مضى يتنبأ منذ سبعة قرون، بما كشف عنه الزمن الحديث من سُفن بالبحار تمخر الماء، ومن طائرات تشقّ الهواء، هذا الرجل آمن بذلك العِلْم العتيق، عِلْم الكيمياء القديم.

(57) بواتق وأنايب، برنارد جافي، ترجمة د. أحمد زكي، ص3.

(58) المصدر السابق، ص40.

واسحق نيوتن (1642 - 1727م) وهو أضفى العلماء ذهناً في كلّ الأزمان،
بأنّ من تأثير هذه الكيمياء العجيبة فيه أنّه بنى لنفسه معملاً صغيراً وأجرى فيه
تجارب يحاول بها تحويل عنصرٍ إلى عنصر، وترك الجامعة وظلّ يُعنى بهذا
الأمر.

وروبرت بويل رئيس الجمعية الملكية (البريطانية) اهتم بها أيضاً، ويبلغ من
اهتمامه أنّه سعى لإلغاء قرارٍ من قرارات البرلمان يُمنع الإكثار من الذهب.

وقد كان للكيمائيين في تلك الأزمنة سلطانٌ كبيرٌ، فلم يَكْذُ يَخْلُو بلاطُ
لِمَلِكٍ من ملوك أوروبا إلّا وبه كيمائيٌّ عمله تحويل المعادن بعضها إلى بعض،
فيحول الرصاص والحديد إلى ذهب كَي تزداد ثروة البلاد. . . إلخ»⁽⁵⁹⁾.

وعلى هذا الأساس، فإنّنا لا نجاوز الصواب إنّ قلنا إنّ العلماء العرب
كانوا أكثر عقلانيّةً ونهماً لقوانين الطبيعة من علماء أوروبا، الذين أتوا من بعدهم
بعدة قرون.

المراجع

- 1 - إسهام علماء العرب والمسلمين في الكيمياء، د. علي عبد الله الدفاع، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، 1985.
- 2 - الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة، بيروت، 1992.
- 3 - الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيد، تحقيق د. أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ.
- 4 - البحث عن العناصر، إسحاق أ، ترجمة إسماعيل حقي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968.
- 5 - بواقي وأنايب، برنارد جافي، ترجمة د. أحمد زكي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.
- 6 - تاريخ أداب اللغة العربية، جرجي زيدان، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ.

(59) المصدر السابق، ص10.

- 7 - تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي، تحقيق محمد كردعلي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1988.
- 8 - تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، د. عبد الحليم منتصر، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة، 1967.
- 9 - تاريخ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، دار صادر، بيروت، 1992.
- 10 - تراث الإسلام، شاخت ويوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صدقي العمدة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1988.
- 11 - جابر بن حيان وخلفائه، محمد محمد فياض، سلسلة لإقرأ رقم 91، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
- 12 - حضارة العرب، جوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1969.
- 13 - حقائق الاستشهاد، الحسين بن علي الطغرائي، تحقيق رزوق فرج رزوق، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1982.
- 14 - الحيوان، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت، 1969.
- 15 - دائرة المعارف الإسلامية، لفي من المستشرقين، ترجمة أحمد زكي خورشيد وآخرين، دار الشعب، الطبعة الثانية، القاهرة، 1969.
- 16 - الطب العربي، إدوارد براون، ترجمة د. داود سلمان علي، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الثانية، بغداد، 1986.
- 17 - عبقرية العرب في العلم والفلسفة، د. عمر فروخ، المكتبة العصرية، الطبعة الرابعة، بيروت، 1981.
- 18 - العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة السابعة، القاهرة، 1977.
- 19 - عصر المأمون، د. أحمد فريد رفاعي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1927.
- 20 - المقتد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربه، تحقيق د. أحمد يسري العزباوي، دار الإمام علي للطباعة والنشر، القاهرة، 1992.
- 21 - العلم الإغريقي، بنيامين فارنتون، ترجمة أحمد شكري سالم، سلسلة الألف كتاب رقم 160، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958.
- 22 - العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ألدو ميللي، ترجمة د. عبد الحليم النجار ود. محمد يوسف موسى، دار القلم، القاهرة، 1962.

- 23 - العلوم عند العرب، قدري حافظ طوقان، مكتبة مصر، القاهرة، 1979.
- 24 - عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
- 25 - فضل الإسلام على الحضارة الغربية، مونتجومري وات، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، القاهرة، 1983.
- 26 - الفهرست، إسحاق بن النديم، دار المعرفة، بيروت، 1978.
- 27 - في تراثنا العربي الإسلامي، د. توفيق الطويل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985.
- 28 - قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة محمد بلران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1968.
- 29 - كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992.
- 30 - الكتني... فيلسوف العرب، د. أحمد فؤاد الأهواني، سلسلة أعلام العرب رقم 108، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.
- 31 - مختار رسائل جابر بن حيان، تحقيق بول كراوس، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1354هـ.
- 32 - مروج الذهب ومعادن الجوهر، علي بن الحسين المسعودي، تحقيق محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، الطبعة الخامسة، القاهرة، 1973.
- 33 - معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق د. أحمد فريد رفاعي، دار المأمون، القاهرة، 1938.
- 34 - مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد الخوارزمي، تحقيق إبراهيم الإياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984.
- 35 - مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة، القاهرة، بدون تاريخ.
- 36 - الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، محمد عبد الرحمن مرجب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1970.
- 37 - نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، شيخ الربوة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988.
- 38 - وفيات الأعيان، ابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1969.

شهداء الصحابة
في حروب اليمامة
أبطال سِلَوْن ضَحُوا بأرواحهم للقضاء على فتنه الهرميين
من ضعف الإيمان

د. محمد الناب

تضحيات المسلمين الأوائل وفي مقدمتهم السابقون في الإسلام من صحابة رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، وأبنائهم، ومن اهتمى بهديهم من عامة المسلمين، دفاعاً عن الإسلام وأهله، مثال فريد يحتذى في الدفاع عن العقيدة والوطن. وما من أمة من أمم الأرض إلا بذلت، وتبذل قصارى جهدها في إبراز أسماء من ضحى من بنيتها بكل مرتخص وغال، وبأرواحهم في سبيل أوطانهم وعقائدهم الدينية والسياسية. وتضحياتنا نحن العرب المسلمين مشاعل مضيئة عالياً في التاريخ، تجب العناية بإبرازها للشباب المسلم الذي يتناهب أعداء الإسلام في كل بقعة يقطنها مسلم. وبما أن أسماء من استشهد من الصحابة رضوان الله عليهم في المعارك التي دارت بين جيش المسلمين بقيادة خالد بن الوليد، والمقاتلين من أتباع الكذاب مسيلمة [بكسر اللام] بقيادة الرجال - أو

الرخال - بن نهشل، ومواقع مصارع أولئك الشهداء الذين يتراوح عددهم بين أدنى رقم وهو 48 صحابياً شهيداً، ذكره أبو بشر الدولابي في مؤلفه «كتاب التاريخ»، والرقم الذي أخذنا به في هذا البحث وهو 151 صحابياً شهيداً، ونرجو أن نكون على صواب، علماً بأن بعضهم رفع عدد شهداء الصحابة إلى 660 شهيداً لا يدخل ضمنهم غير الصحابي ممن استشهدوا في حرب اليمامة من المسلمين. والرقم 151 هو الحد الأعلى القريب من الصحة نظراً للبس الذي خالط أسماء شهداء قد يكون سبق ذكرها في صيغ تختلف رسماً عما دوناه في ترجمة حياة من لم يتمكن من ضبط اسمه، أو للتشابه الشديد بين بعض الأسماء، أو لأخطاء النساخ. ونرجو العفو عن جهلنا اسمه أو غفلنا عنه عند جمع أخبارهم من مختلف المراجع التي خلفها لنا مؤرخون مسلمون كثرة، بذلوا جهوداً تذكر لهم فتشكر. وكان من نتائج استشهاد ذلك العدد من الصحابة - وغالبيتهم من حفظة القرآن الكريم - أن اتفق كبار الصحابة السابقين في الإسلام على تدوين المصحف تلقياً ممن لقنهم إياه الصادق الأمين محمد ﷺ. وتم تدوينه كله في مصحف واحد في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه. وتسهيلاً للاطلاع على تراجم حياة أولئك الشهداء من الصحابة من قبل شباب أمتنا، الذين قد تحول صعاب بينهم وبين الرجوع إليها في مراجعها الإسلامية المتعددة، رأيت أن أجمعها في هذا البحث، دون أن أهمل الاختلافات بين المؤرخين الذين استرشد بأقوالهم «ليونى كاثيتاني» (1) مؤلف حوليات الإسلام، في تعيين أسماء شهداء الصحابة ومواقع مصارعهم. وتسهيلاً على القارىء ذيلت هذا التمهيد بهوامشه، ويعرض مختصر للرموز التي استخدمها مؤلف الحوليات في الإشارة إلى المراجع، واقتبسها منه لأستخدمها في بحثي هذا، تقليلاً مني للتكرار والجهد، آملاً أن تعين القارىء على تبين ما استعان به كلانا من رموز:

- 1 - ليونى كاثيتاني مؤلف «حوليات الإسلام» وأشهر مستشرقى إيطاليا - في الثلث الأول من القرن العشرين - علماً بالإسلام وتاريخه. كما أنه أشد مستشرقى إيطاليا تحاملاً على الإسلام وأهله في هذا القرن. توفي سنة 1935.

2 - مخطوط للذهبي في مكتبة باريس، لم يذكر صاحب الحوليات اسم الكتاب بل رمز له بـ «ذهبي باريس» واستغنى في كتابته لحولياته - توفيراً للجهد والمساحة - عن كتابة لفظ ابن وألف ولام التعريف في غالب أسماء المؤرخين الذين انتفع بمؤلفاتهم. وكتب كارلو ألفونسو نالينو العضو السابق في مجمع اللغة العربية بالقاهرة بحثاً - تناول فيه حوليات الإسلام شاكراً للمؤلف تكريمه له بإطلاق اسم نالينو على المجلد العاشر من الحوليات. نشر في ملحق العدد 8 لسنة 1931 من Rivista delle Cologne Italiane وذكر فيه أن مخطوط الذهبي الذي تشير إليه الحوليات، المحفوظ في مكتبة باريس هو كتاب «التجريد». وبمراجعة كتاب «تجريد أسماء الصحابة» للذهبي المطبوع في بومباي سنة 1969 تبين لي أنه الكتاب المقصود. ويضيف أن الأرقام المذكورة عقب كل خبر نقله عن مخطوط لابن حجر هي أرقام تدل على فقرات ذلك المخطوط، ولم أستطع التأكد من ذلك لتعدد طباعات الكتاب.

3- إضبارة 1: ترمز إلى الإضبارة الأولى من مخطوط «التجريد».

4 - م: ترمز لكلمة مجلد [رقم كذا من مخطوط «التجريد». أو من أي كتاب رجع إليه مؤلف الحوليات أو الباحث].

5 - ورقة: رقم كذا ترمز لورقة من الإضبارة الأولى من مخطوط الذهبي المذكور رقمها قبلها. واستعملت كلمة ورقة تمييزاً لها عن الصفحة سواء تعلق الأمر بمخطوط الذهبي أو بغيره من المخطوطات.

6 - ت ح: ترمزان إلى جملة «ترجمة حياة».

7 - جملة «ابن الأثير، أسد» ترمز إلى ما نقل عن كتابه «أسد الغابة في معرفة الصحابة». أسماء المؤرخين المسلمين الذين رجع إلى مؤلفاتهم مؤلف الحوليات أو الباحث، رُمز إلى كل منها بحرف أبجدي وهي:

أ - ابن حجر [شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني ولد سنة 773 - توفي سنة 852هـ].

ب - الذهبي [أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان و. سنة 673 - ت 748 هـ].

جـ - ابن الأثير: يرمز إلى مرجع خبر منقول عن مؤلفات له لم يرد في كتابه «أسد الغابة في معرفة الصحابة» وهو [عز الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري ت. سنة 630هـ].

د - البلاذري [أحمد بن يحيى و... ت سنة 279هـ].

هـ - الدولابي [يفتح الدال، محمد أبو بشر، و. سنة 234 - ت. سنة 320هـ].

و - ابن حبيش [أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد و. سنة؟ - ت. سنة 584هـ].

ز - ابن قتيبة [الدينوري عبد الله بن مسلم و. سنة 213 ت. سنة 276].

حـ - ابن سعد [محمد و. سنة 168 - ت سنة 230هـ].

ط - الواقدي [محمد بن عمر واقد الواقدي ولد سنة 130 ت. سنة 207هـ].

ي - سيف بن عمر [الأسدي التميمي و. سنة 504 ت. سنة 584هـ].

ك - الطبري [أبو جعفر بن جرير، أقدم وأول المؤرخين المسلمين الذين وصلت إلينا كتاباتهم و. سنة؟ ت. سنة 310هـ].

ل - ابن إسحاق [محمد بن يسار بن خيار و. سنة 85 ت. 151هـ].

م - دريد [محمد بن الحسن و. سنة 223 ت. سنة 321].

ثبت

أسماء شهداء الصحابة في حروب الردة بالجماعة المنتشرة في العديد من المراجع العربية استقاه الدكتور محمود علي التائب من الكثير من المراجع العربية، ومن حوليات الإسلام، أعدّه على نسقها وطعمه بتعليقاته، وأولئك الشهداء هم:

- 1 - أبو أمية صفوان بن أمية، أورد الذهبي باریس (2) اسمه مغلوطاً في إضبارة 1 (3) م (4) ورقة (5) 115ف). ومنهم من يخطئه مراعاة لمن قال بأن أبا أمية بن صفوان مات السنة 42هـ قارن ت ح (6) بما جاء في ابن حجر (أ) م 2 ص 496 و 498 الرقم 8565.

2 - أبو جندل بن سهيل بن عمرو القرشي العامري: من السابقين في الإسلام، كان أحد الذين قاسوا أسوأ أنواع القمع والتعذيب من قبل المشركين، وشهير هو - في تاريخ الدعوة الإسلامية - خير علاقته بوالده سهل عقب صلح الحديبية. ثم حصوله من الرسول ﷺ لأبيه على عفو عقب فتح مكة. كان أبو جندل في الثامنة والثلاثين من عمره عندما استشهد في اليمامة. (ت ح أخيه المرقمة 87 ابن الأثير، أسد (7) م 3 ص 181 وم 5 ص 160؛ ابن حجر م 4 ص 59 و 60 الرقم 203.

3 - الذهبي (ب) بريس تشتمل إضبارة 1 ورقة 117 ر. على اسم صحابي هو أبو حبة [بفتح الحاء والباء المشددة] بن فروة بن النعمان: ولعله هو ذاته المدونة ت. ح. أمام الرقم 4.

4 - أبو حبة [بفتح الحاء والباء] بن غازية بن عمرو بن عطية بن خنساء بن مبدول الأنصاري المازني: يقال إن اسمه زيد، حضر أحداً (ابن حجر م 4 ص 74 الرقم 249؛ ابن الأثير (ج) م 2 ص 280. بلاذري (د) 92 يذكر أبا حنه بن غزية [بضم الغين وفتح الياء المشددة]، وحسب ما جاء في «المشبهة» [في أحوال الرجال] ص 144 و 145 فإن بعضهم يؤيد القول بأنه يحتمل أن يكون قد حضر بدرأ، وفيها سمي بأبي حنة [بفتح الحاء والنون] بن ثابت؛ ويميز آخرون بين أبي حنة وآخر يسمى أبو حمة [بفتح الحاء والميم المشددة]؛ ابن الأثير، أسد، م 5 ص 167 و 169؛ الذهبي بريس إضبارة 1 ورقة 117، ر. سقاه خطأ بن عزبة [بفتح العين والزاي]، عن الدولابي (هـ) في حيش (و) ورقة 20، ر. - ف).

5 - أبو حذيفة بن حنبة بن ربيع بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي العيشي: خال معاوية بن أبي سفيان (المتوفى سنة 60هـ) قيل إن اسمه مهشم أو هشيم أو هاشم: كان من السابقين في الإسلام (وكان الخامس والأربعين بين من أسلموا وفق قول ابن إسحاق، أسلم قبل دخول محمد ﷺ دار الأرقم؛ هاجر إلى الحبشة وصلى نحو القبلتين)، شهد بدرأ كان سامق الطول، وسيم المظهر وكان في السادسة والخمسين من العمر عندما

استشهد في اليمامة (ابن حجر م4 ص77 الرقم 264؛ بلاذري 90؛ ابن قتيبة (ز) ص138 و139؛ ابن الأثير، أسد، م5 ص170 و171؛ الدولابي في حبش الورقة 20 ر.ف) وفق ما قاله الذهبي باريس (إضارة 1 ورقة 114، ابنه محمد ولد في الحبشة، وهو الذي أثار سنة 35هـ المصريين على الخليفة عثمان (رض). طلب أبو حذيفة أباه للمبارزة في معركة بدر، وكان الأب يقاتل إلى جانب المشركين، لذلك هجته أخته هند بنت عتبة بأبيات من الشعر [نص ترجمة معانيها عن الإيطالية هو: أيها الأعور الأدرد، يا طير الشوم. لعنة الله على أبي حذيفة أقبح رجال الإسلام. ليس لديك أي تقدير لأبيك الذي رباك في صفرك حتى أصبحت شاباً قوياً]. (وفي ص9 من أحداث السنة 2هـ ملحوظة تقول: كان أبو حذيفة محارباً، قتل وهو في سن 53 أو 54). ويقول ابن سعد (ح) في المجلد الثالث من [طبقات ابن سعد] في ص59 و60 أن والدة أبي حذيفة تسمى أم بشر، عاش معها في المدينة وقتلا معاً في اليمامة. انظر ابن هشام ص536 و537؛ والنووي ص693 و694، وشيخو كويسر: ديوان الخنساء ط/ بيروت سنة 1889.

6 - أبو خالد الحكم بن سعيد بن العاص بن أمية الأموي: أمه هند بنت المغيرة المخزومية، قيل إن رسول الله ﷺ، أسماه عبد الله، وحيث إنه كاتب محترف فقد أبقاه في المدينة ليحفظه القرآن، وحسب قول بعضهم كان حاضراً معركة بدر. لكن ابن إسحاق لم يحصره ضمن البدرين، بل يقول إنه استشهد في معركة مؤتة. ويقول آخرون باستشهاده في المعركة الكبرى في اليمامة. وفي النهاية هناك من يحصيه ضمن الصحابة الذين استقروا في سوريا؛ وإذا صح هذا فتكون وفاته حدثت بعد السنة 12هـ بكثير من السنين. (ابن حجر ص707 و708 الرقم 1769؛ وابن الأثير، أسد م2 ص32؛ والذهبي باريس إضارة 1 ورقة 115).

7 - أبو دجانة سمالك (بن أوس) بن خراشة [يفتح الخاء] الأنصاري: يقال إنه شهد بدرًا. ومن المعروف أنه قاتل في أحد ببسالة فائقة. لكن بعضهم يقرر بأنه عاش حتى حضر معركة صفين في سنة 37هـ (ابن حجر م4 ص106).

الرقم 369؛ وابن قتيبة 138؛ وابن الأثير م 2 ص 279؛ بلاذري 92؛ وحسب قول الذهبي بباريس (إضبارة 1 ورقة 116) فإن رسول الله ﷺ آخى بينه وبين عتبة بن غزوان. وفي معركة أحد كان يعتم عمامة حمراء، وفي الساعة الحرجة لم يتخل عن الرسول ﷺ، مقسماً له على الولاء الكامل حتى الموت. وروى زيد بن أسلم أنه دخل ذات مرة غرفة أبي دجانة يعود في مرض ألم به فوجده مشرق الوجه، فسأله عن سبب ذلك الإشراق، فأجابه: أنا واثق من أمرين: «إنني لم أتدخل قط في أي شيء لا يعنيني. وأن نفسي كانت دائماً أبداً متضامنة مع المسلمين». وروى نفس زيد أيضاً عن أنس أن أبا دجانة هو الذي تسلق سور الحديقة التي لجأ إليها مسيلحة، فلما قفز من فوق السور إلى داخله ليفتح بابه لأصحابه كسرت رجله، وعلى الرغم من إصابته تمكن من فتح الباب واستمر يقاتل المرتدين حتى استشهد.

8 - أبو سهيل عبد الله بن سهيل بن عمرو القرشي: واحد ممن اعتزموا الهجرة إلى الحبشة، إلا أنه ارتد ورفاقه عن الإسلام، ثم انضم إلى الرسول ﷺ؛ وحضر معه صلح الحديبية (قارن بينه وبين ت. ح أخيه الرقم 2) (ابن حجر م 2 ص 785 و 786 الرقم 9104؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 181) ووفق الذهبي بباريس (إضبارة 1 ورقة 115 ر) تحول إلى جانب محمد ﷺ عشية معركة بدر. وكان عمره يوم استشهد 38 سنة. ويروي الواقدي (ح) أن الخليفة أبا بكر (رض) عندما ذهب للحج سنة 12 هـ التقى بوالد عبد الله بن سهيل فعزاه في ابنه عبد الله، فأجابه سهيل: قصدت أن أقول لك إن رسول الله ﷺ قال: «كل شهيد استشهد دفاعاً عن العقيدة سيشفع في سبعين من أهل بيته: أرجو أن يبدأ عبد الله بي» (قارن باين سعد م 3 ص 295 و 296؛ والدولابي في حبيش، الورقة 20 ر. - ف) (قارن أيضاً بـ ت ح الرقم 105).

9 - أبو علي بن عبد الله بن الحارث بن رخصه أو (رحضة) بن عامر بن رواحة القرشي العامري: أسلم يوم فتح مكة (ابن حجر م 4 ص 258 الرقم 779؛ ابن

الأثير م2 ص279، سماه عامر بن عبيد الله؛ ابن الأثير، أسد، م5 ص260.

10 - أبو عقيل عبد الرحمن بن عبد الله بن ثعلبة بن بيجان (أو بيجان) بن عامر بن الحارث بن مالك البلوي بن الأراشي الأنيفي، حليف بني جحجحي: (من الأنصار)، كان اسمه عبد العزى فاستعاض عنه استجابة لرغبته ﷺ بعبد الرحمن، ووفق ما رواه موسى بن عقبة (المتوفى سنة 141هـ) شهد وقعة بدر. ويحصيه ابن إسحاق ضمن الأنصار، استشهد في اليمامة بعد أن قام بأعمال بطولة متميزة، (ابن حجر م2 ص977 و978 الرقم 9518؛ ابن الأثير، أسد، م3 ص304؛ بلاذري 91، ووفق ما ذكره الذهبي (في بارس إضبارة 1 ورقة 117) كان أحد أبطال الأنصار؛ أصيب في معركة اليمامة بسهم فترعه من بطنه يده وواصل القتال بسيفه حتى استشهد؛ وعثر على جسده تغطيه الجراح. ويقول ابن سعد في الجزء 2 من م3 ص41 و42: كان أول من جرح من المسلمين في حرب اليمامة، وعلى الرغم من إصابته بسهم في بطنه تحت السرة فقد قاتل طويلاً في بسالة عظمى، وفي النهاية سقط بعد أن أنخته الجراح من بينها 14 جرحاً قاتلاً، عن: الدولاوي في حيش. ورقة 20ر - ف.

11 - أبو قيس (عبد الله) بن الحارث بن قيس بن عدي بن سعد بن سهم السهمي القرشي: أحد أوائل السابقين في الإسلام، هاجر إلى الحبشة، وشهد معركة أحد والغزوات والسرايا التي تلتها، كان أخاً لعبد الله بن الحارث، ويؤكد آخرون أن أبا قيس اسمه عبد الله (ابن حجر م2 ص716 الرقم 8974؛ وم4 ص301 الرقم 929؛ ابن الأثير يسميه قيساً في م2 ص279؛ وفي ص280 يسميه عبد الله، ثم يذكره من جديد باسم أبي قيس. مما يشير إلى أن هناك تشويشاً وشكوكاً حول اسم هذا الصحابي؛ فالبلاذري يذكر الاسمين أبا قيس وعبد الله باعتبارهما اسمين لشخصيتين مختلفتين؛ ويسميه ابن الأثير، أسد في م3 ص139 عبد الله بن الحارث إلى آخر من ذكر من آباءه، ويميز الذهبي بارس في إضبارة 1 ص115 عبد الله هذا عن عبد الله (أو الحكم) بن سعيد بن العاص وذكره

الدولابي، في حبش في الورقة 20 ر. ف باسم أبي قيس بن الحارث).

12 - أبو محمد (أو أبو عبد الرحمن) ثابت بن قيس بن شماس بن زهير بن مالك بن امرئ القيس الأنصاري الخزرجي: المسمى «خطيب الأنصار» لأنه خطيب مضق، قاتل في أحد وفي الغزوات والسرايا التالية لها. وكان موضع رعاية رسول الله ﷺ، كما كان من بين من دعا لهم الرسول بالجنة. استشهد وهو يقاتل ببسالة في معركة اليمامة (ابن حجر م 1 ص 396 و 397 الرقم 899 بلاذري 92، ابن الأثير، أسد، م 1 ص 220؛ ووفق ما في الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 116) فقد تولى هذا الصحابي قيادة جميع الأنصار، واستشهد قبيل دخول المسلمين الحديقة التي لجأ إليها مسلمة الكذاب. وقبل الزحف على المتمردين في سنة 11هـ قال لرجاله: «أيها المسلمون ما أبشع هذا العمل الذي أنتم مقدمون عليه» يريد أن يقول ما أبشع أن يضطر العربي المسلم إلى قتل أخيه العربي الذي ارتد انسياقاً منه وراء المضللين. ويقول عنه الدولابي في حبش (ورقة 20، ر. ف) إن اسمه ثابت بن شماس.

13 - أبو وهب صحبا بن وهب (أو ابن أبي وهب) بن ربيعة بن أسد بن صهيب بن مالك الأسدي: أحد أوائل السابقين في الإسلام من المتصيرين في بدر. أوفده النبي ﷺ سفيراً لدى المنذر الغساني. ابن حجر م 2 ص 389 الرقم 8333؛ ابن الأثير م 2 ص 280؛ ابن الأثير، أسد، م 2 ص 380؛ بلاذري 91؛ الدولابي في حبش، ورقة 20 ر - ف). ووفق الذهبي باريس (إضبارة 1 ورقة 114) كان رجلاً طويلاً نحيفاً، كتفاه منحنيان إلى الأمام. آخا رسول الله ﷺ بينه وبين أوس بن خولي؛ كانت له قيادة حملة عسكرية صغيرة مكونة من 24 رجلاً. كما عمل سفيراً لرسول الله ﷺ لدى حرب بن أبي شمر الغساني القاطن في غوطة دمشق، لكنه لم يتمكن من إقناع أحد بالتحويل إلى الإسلام سوى حاجب الأمير. واستشهد في عمر لم يجاوز أربعين سنة إلا قليلاً. وكان حليفاً لبني عبد شمس، وتخلو من اسمه جميع المصادر التي اطلعنا عليها.

14 - أسعد بن حارثة بن لوذان بن عبد ودة الأنصاري الساعدي: (ابن حجر م 1 ص 61؛ الرقم 108، ابن الأثير، أسد، م 1 ص 70 و 71 يقول عنه إنه استشهد في معركة الجسر في سنة 23هـ؛ ويقول عنه الدولاوي في حبيش الورقة 20 من المجلد ر. إنه استشهد في اليمامة، غير أنه يسميه سعداً لا أسعد، لذلك فقد يكون هو نفس الصحابي المذكورة ت. ح. أمام الرقم 61.

15 - أسعد بن يربوع الأنصاري الخزرجي الساعدي: ذكره سيف بن عمر (ي) في كتابه «الفتوح»، كما ذكره ابن عمر. (ابن حجر م 1 ص 64 الرقم 108؛ وابن الأثير، أسد، م 1 ص 73).

16 - أسيد بن النعمان الأنصاري من بني سعد ذكره الدولاوي في حبيش (ورقة 20، ر. ف.).

17 - أسيد بن يربوع بن البذا بن عامر بن عوف بن حارثة بن عمرو بن الحارث بن عمر بن الحارث بن ساعدة الأنصاري الخزرجي الساعدي: ابن عم أبي أسيد، شهد أحداً (ابن الأثير، أسد، م 1 ص 95؛ ابن حجر م 1 ص 95 الرقم 188؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 117).

18 - أشمة بن رهاب (أو رباب) بن حارث بن أمية بن حارث بن زيد الأنصاري. حضر صلح الحديبية (ابن حجر م 1 ص 744 الرقم 1862، وم 2 ص 1147 الرقم 9914، ابن الأثير، أسد، م 3 ص 409).

19 - أوس بن عمرو الأنصاري المازني: (ابن حجر م 1 ص 171 الرقم 342؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

20 - أوس بن معز الأنصاري: وفق ما قاله وذيمة [المتوفى سنة 237هـ] هو أحد الذين استشهدوا في معركة اليمامة، (ابن حجر م 1 ص 174 الرقم 355؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

21 - بلاذري 91، يضيف: إلياس بن البكير [بضم الباء وفتح الكاف] الكناني إلى شهداء اليمامة، بينما يقول ابن حجر في م 1 ص 176 الرقم 369؛ إنه توفي

سنة 34هـ متفقاً في ذلك مع ابن الأثير، أسد، م 1 ص 153.

22 - إياس بن ودقة الأنصاري الخزرجي: من أسرة من بني سالم بن عوف بن الخزرج (ابن حجر م 1 ص 182 الرقم 385؛ ابن الأثير، أسد، م 1 ص 150؛ الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 117؛ الدولابي في حبيش ورقة 20؛ لعله هو نفس الصحابي وذاقة بن إياس؛ قارن بالرقم 136).

ب

23 - بجاد (أو بجار) [يفتح الباء] بن السائب بن هويمر بن عامر بن عمران بن مخزوم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لؤي المخزومي: (ابن حجر م 1 ص 278 الرقم 581؛ ابن الأثير م 1 ص 163، أخواه المشركان قتلا في بدر).

24 - بجير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى القرشي الأسدي: أخو الصحابي الشهير الزبير بن العوام [المتوفى سنة 36هـ]، وحسب أبي عبيد فإن بجيرا كان رفيقاً لرسول الله ﷺ، استشهد في اليمامة. غير أن آخرين يؤكدون بأنه قتل قبل ظهور الإسلام بيد صبيح بن سعد بن هانئ الدوسي، أحد أسلاف أبي هريرة (رض) ويذكره المرزباني في كتابه «معجم الشعراء»، (ابن حجر م 1 ص 281؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

25 - بشير بن عبد الله الأنصاري الخزرجي: (ابن حجر م 1 ص 323 الرقم 693؛ ابن الأثير، أسد، م 1 ص 195) لعله هو ذات الصحابي المذكور، ت. ح. أمام الرقم 27).

26 - بشير بن عتيق بن قيس بن الحارث هاشمة الأنصاري: أحد بني عامر بن عوف أخو جبر بن عتيق، حارب في أحد (ابن حجر م 1 ص 323 الرقم 695 ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

27 - بشير بن عبد الله الأنصاري الخزرجي: من بني الحارث بن الخزرج (ابن حجر م 1 ص 310؛ الرقم 660؛ وابن الأثير، أسد م 1 ص 187؛ والدولابي في حبيش ورقة 20، ر. ف.؛ (قارن بصاحب ت. ح. الرقم 26).

ث

28 - ثابت بن هزال بن عمرو بن عمرو بن قربوس بن لوذان بن سالم بن عوف الأنصاري: صحابي شهد بدرأ (قارن بأحداث السنة 2هـ ص 85، ش)، استشهد في معركة اليمامة (ابن حجر م 1 ص 399 الرقم 907؛ وم 3 ص 55 الرقم 138؛ ابن الأثير، أسد م 1 ص 233؛ ابن سعد م 2/3 ص 98؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر. ف).

29 - ثابت بن خالد (أو عمرو) بن نعمان بن خنساء بن عثيرة بن عبد بن عوف النجاري الأنصاري: صحابي شهد بدرأ، وقال جماعة: إنه استشهد في حملة بئر ماعونة في سنة 4هـ، ويقول آخرون إنه استشهد في معركة اليمامة (ابن سعد م 2/3 ص 50؛ الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 117، ر.؛ ابن حجر م 1 ص 387 الرقم 871؛ ابن الأثير، أسد، م 1 ص 221).

30 - يضيف الدولابي في حبيش (الورقة 20، ر. ب. شهيأ آخر اسماء ثابت بن معمر بن خنساء من بني مالك بن النجار، الذي قد يكون هو نفس الصحابي صاحب ت. ح. الرقم 29).

31 - جر أو جز أو الحر بن مالك بن عمر (أو عامر) الأوسي الأنصاري: ينتمي إلى قبيلة أوس من بني جحجج بن عوف بن كلفة (ابن الأثير، أسد، م 1 ص 282؛ ابن حجر م 1 ص 471 الرقم 1122؛ وأخطأ الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 117؛ في كتابة اسمه حرد أو حزد؛ (وكتبه الدولابي في حبيش، ورقة 20، ر، جز [بضم الجيم] بن مالك بن عامر جُلَيْم. [بكسر الحاء وتسكين الذال وفتح الياء].

32 - جبير بن بحنة بن مالك بن القشب [بفتح القاف والشين] الأزدي: حليف بن المطلب، شقيق عبد الله بن مالك الأزدي (ابن حجر م 1 ص 459 الرقم 1082؛ ابن الأثير، أسد، م 1 ص 270، الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 115. رسم فيه اسم بحنة بدلاً من بحنة).

33 - جروول بن عباس بن عامر الأنصاري: (ابن حجر م 1 ص 472 الرقم 1124؛ ابن الأثير م 1 ص 277؛ أخطأ الذهبي باریس إ. 1 ورقة 117 بكتابتة حرد؛

وأخطأ أيضاً الدولاوي في حبش ورقة 20، ر. برسمه جرو بن عياش من بني عجلان).

34 - جنادة [بضم الجيم] بن أبي نقبة [بفتح النون وسكون القاف] عبد الله بن علقمة بن المطلب. (ابن حجر م 1 ص 504 الرقم 1202؛ ابن الأثير م 2 ص 280؛ ابن الأثير، أسد م 1 ص 299).

ح

35 - حاجب بن زيد (أو يزيد) بن تميم الأنصاري الأشهل: من سلالة بني عبد الأشهل، (ابن الأثير، أسد، م 1 ص 315؛ ابن حجر م 1 ص 558 الرقم 1356؛ وم 3 ص 55 الرقم 138؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117 ر.).

36 - الحارث بن كعب بن عمر بن عوف بن مبلول بن عمر بن غانم بن مازن بن النجار الأنصاري البخاري المازني: (ابن حجر م 1 ص 569 الرقم 1470؛ بلاذري 92؛ ابن الأثير، أسد م 1 ص 345).

37 - حب [بضم الحاء وفتح الباء المشددة] بن جارية: ويسمى أيضاً «حي» كان - وفق ما يقوله ابن إسحاق والواقدي - أحد أصحاب رسول الله ﷺ الذين استشهدوا في اليمامة، ذكره الطبري كما يؤكد ابن حجر، أنه أسلم يوم فتح مكة (ابن حجر م 1 ص 636 و 637 الرقم 1605، ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

38 - الحباب بن جز بن عمرو عبد رزاح [بفتح الراء والزاي الممدودة] بن ظفر الأنصاري الظفري: (ابن حجر م 1 ص 618 الرقم 1540؛ ابن الأثير، أسد، م 1 ص 363).

39 - الحباب بن زيد بن تيم بن أمية بن خفاف [بفتح الخاء] بن بيضة بن خفاف بن سعد بن مرة بن مالك بن أوس الأنصاري الأوسي: قاتل في أحد (ابن حجر م 1 ص 618 الرقم 1541؛ ابن الأثير، أسد م 1 ص 363).

40 - حزن بن أبي وهب بن عمرو (عمر) بن عائذ المخزومي: من بني عمران بن مخزوم. ووفق ما يقول بعضهم إنه هاجر من مكة إلى المدينة مع رسول الله ﷺ؛ بينما يقرر آخرون أنه أسلم يوم فتح مكة فقط وليس قبله. رغب رسول الله ﷺ في أن يغير اسمه فقال له: أنت تسمى سهل. أجابه سهل: «لن أغير اسمي مطلقاً». ويقول البعض: إنه استشهد في بوزاخة، بينما يقول آخرون إنه استشهد في اليمامة. وعنه يقول المحدث الشهير سعيد بن المسيب [المتوفى سنة 94هـ] الذي كثيراً ما أبدى أسفه الشديد لغلظة خاله [حزن]. (حزنة وحزن تعني: «بقعة صخرية من الأرض [وعرة، ذات انحدار شديد] بينما سهل تعني أرضاً سهلة مسطحة). (ابن قتيبة ص223؛ النووي 283، السطر 5؛ الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 115، ورسم في مخطوطه ذاك اسمه «جرنا» وليس «حزنا»).

41 - حبيب بن أسيد [بفتح الهمزة وكسر السين] بن جارية [بشديد الياء] (أو حارثة) الثقفي: حليف بني زهرة، أخ لبني نصر، (ابن حجر م 1 ص 624 الرقم 1559 ابن الأثير، أسد، م 1 ص 368؛ الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 115).

42 - حبيب بن زيد بن عاصم بن عمرو الأنصاري المازني: حضر لقاء العقبة الأول (لا يظهر ضمن من حصرهم ابن إسحاق؛ (قارن بنص 342 وبنص 344) وشارك في معركة أحد وجميع الغزوات والمرايا التالية لأحد، استشهد سنة 11هـ عندما أمر النبي الزائف مسيلمة بقتله. وفي معركة اليمامة قاتل أيضاً شقيقه عبد الله بن زيد بن عاصم، وكانت والدته الشهيد في معسكر المسلمين فنذرت ألا تغتسل حتى يقتل النبي الزائف (ابن حجر م 1 ص 628 الرقم 1578؛ ابن الأثير، أسد، م 1 ص 370؛ الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 117 ر؛ الدولابي في جيش ورقة 20 (قارن ب ت ح الصحابي المرقمة 38).

43 - حبيب بن زيد (أو يزيد) بن تميم الأنصاري الأشهلي: من سلالة بني عبد الأشهل؛ (ابن الأثير، أسد، م 1 ص 315؛ ابن حجر م 1 ص 558

الرقم 1356؛ وم 3 ص 55؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 20 ر .

44 - حبيب بن عبد شمس بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم: شقيق الوليد، استشهد في معركة اليمامة (ابن حجر م 1 ص 629 و 630 الرقم 1583؛ ابن قتيبة 35؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

45 - حبيب بن عبد الله الأنصاري: عند تفجر تمرد القبائل العام السنة 11هـ أوفده الخليفة أبو بكر (رض) إلى النبي الزائف مسيلمة، وإلى بني حنيفة ليدعوهم إلى العودة إلى الإسلام. فلما وصل إلى الموقع المقصود قرأ رسالة الخليفة على القبيلة، ثم وجه إلى مستمعيه خطاباً يليغاً فاعتقله مسيلمة ثم قتله (ابن حجر م 1 ص 629). من المحتمل أنه هو نفسه ذات شخص حبيب بن زايد بن عاصم الأنصاري (يقارن مع المترجم له أمام الرقم 42) لحدوث التباس في ذات الوقت بين اسمه واسم أخيه عبد الله بن زيد. ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة.

46 - حبيب بن عمرو بن مُحَصَّن (مُحَصَّن) [بضم الميم وبكسرهما وفتح الصاد] بن عمرو بن عتيق بن عمرو بن مبلول الأنصاري: (ابن حجر م 1 ص 630؛ بلاذري 92؛ ابن الأثير، أسد م 1 ص 372؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 117 ر؛ الدولاوي في حبشش ورقة 20 ر. ف يسميه حبيب بن عتيق من بني عمر بن مبلول، ويقول عنه: إنه استشهد في الزحف على اليمامة).

47 - حكيم بن حزن بن أمي وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم: الورقة الرقم 62، خال سعيد بن المسيب (المتوفى سنة 94هـ) أمه فاطمة بنت السائب المخزومية، أسلم مع والديه كلاهما يوم فتح مكة، (ابن حجر م 1 ص 718) الرقم 1793؛ وم 2 ص 950 سطر 4 وما يتلوه؛ ابن الأثير، أسد، م 2 ص 43؛ الذهبي بارس يسميه في إضبارة 1 الورقة 115 ف. حكم. الدولاوي في حبشش الورقة 20 ر. ف يسميه حكيم). النووي 283 سطر 5؛ الذهبي بارس 1 ورقة 115 ر.، حيث أخطأ فرسم اسمه في مخطوطه «جرن» بدلاً من حزن.

خ

48 - خالد الحكم بن أسيد [بفتح الهمزة وكسر السين] بن أبي العاص بن أمية الأموي: أمه هند بنت المغيرة: يقال إن النبي ﷺ سماه عبد الله ونظراً لأنه كاتب محترف فقد احتفظ به النبي ﷺ في المدينة ليحفظه القرآن. يقول بعضهم إنه شهد معركة بدر، لكن ابن إسحاق لا يصنفه ضمن البدرين؛ ويقول بأنه استشهد في حملة مؤتة. ويقرر آخرون بأنه استشهد في المعركة الكبرى باليمامة. وأخيراً هناك من يسجله ضمن الصحابة الذين استقروا في سوريا؛ فإذا ما كان ذلك حقاً فيكون قد توفي بعد سنة 12هـ بسنوات كثيرة. (ابن حجر م 1 ص 707 و 708 الرقم 1769؛ ابن الأثير، أسد، م 2 ص 32؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ص 115، ف. الدولابي في جيش ورقة 20، ر. ف. يضيف خباباً بن يزيد من بني عبد الأشهل [إلى شهداء اليمامة].

49 - خدأش [يكسر الخاء] بن عباس الأنصاري العجلاني [بفتح العين وسكون الجيم]: يقرره الأموي [المتوفى بين سنتي 179 و 194] في كتابه «المغازي» استناداً إلى ابن إسحاق بأن خدأشاً استشهد ضمن من استشهد من صحابة الرسول ﷺ في معارك اليمامة. (ابن حجر م 1 ص 864 و 865؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

د

50 - دويد بن زيد الساعدي الأنصاري: وفق قول وذيمة كتم من الصحابة الذين استشهدوا في معركة اليمامة (ابن حجر م 1 ص 977 لم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

ر

51 - رياح: هناك صحابييان يسميان بهذا الاسم أحدهما مولى أو عتيق لبني جحججى، والآخر مولى للحارث بن مالك الأنصاري؛ الأول ذكر ضمن

من شهد من الصحابة معركة أحد، وقيل إن كليهما استشهد في معركة اليمامة. إذن هناك مبرر للاعتقاد بأنهما شخص واحد (ابن حجر م 1 ص 1027 الرقم 2551؛ وم 1 ص 1027 الرقم 2552؛ ابن الأثير، م 2 ص 161؛ يسميه الذهبي بباريس في إضبارة 1 ورقة 117، ر. عميل الحارث؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر. ف.).

52 - ربيعة بن أبي خراشة [بفتح الخاء] بن عامر بن ربيعة بن حبيب بن خزيمة بن مالك بن حسل [بكسر الحاء وسكون السين] بن عامر بن لؤي القرشي العامري: اعتنق الإسلام يوم فتح مكة وفي سنة 11هـ قذف بنفسه في المعركة الكبرى ببسالة فائقة ضد القبائل المتمردة، إلى أن استشهد في معركة اليمامة. (ابن حجر م 1 ص 1036 و 1037 الرقم 2583؛ ابن الأثير، أسد، م 2 ص 167؛ الذهبي بباريس ل. 1 ورقة 115 ف. وفيها رسم اسمه «ابن أبي خرشة» وهو خطأ).

53 - ربيعي [بكسر الراء] بن نعيم بن بعار الأنصاري: رواية العدوي تقول بأنه كان أحد الصحابة الذين قتلوا في أحد، ومات شهيداً في معركة اليمامة (ابن حجر م 1 ص 1029 الرقم 2558؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

54 - رافع بن سهل بن رفيع بن عدي بن زيد بن أمية بن زيد الأنصاري: أحد صحابة رسول الله ﷺ حليف القواقله (بني غانم [قوقل] بن عوف بن عمرو بن عوف بن الخزرج). ليس من المؤكد أنه حضر معركة بدر، ولم يشتمل إحصاء ابن إسحاق على اسمه، لكن لا شك في أنه قاتل في أحد وفي جميع الحملات التالية. وفي معركة اليمامة أظهر بسالة عظيمة صارخاً في إخوانه بأن لا يدعوا أحداً يسبقهم، وألقى بدرعه جانباً، واندفع بين الأعداء مصلاً سيفه وقاتل في إقدام جريء حتى استشهد. (ابن حجر م 1 ص 1016 الرقم 2521؛ ابن الأثير، أسد م 2 ص 153؛ الذهبي بباريس إضبارة 1 ورقة 117 ر؛ الدولابي في حبيش، ورقة 20، ر. ف. ذكره باسم رفيع بن سهل من بني عبد الأشهل).

55 - زرارة بن قيس بن الحارث بن فهر بن قيس بن ثعلبة بن عبيد بن ثعلبة بن غنم بن مالك بن النجار الأنصاري: (ابن حجر م 2 ص 15 الرقم 2783؛ ابن الأثير م 2 ص 280، ويجعل ابن الأثير، أسد م 2 ص 202 انتماءه إلى قبيلة «نخع» وليس إلى الأنصار، ويقول لعله كان نصرانياً قبل أن يقدم إلى المدينة ضمن الوفد النخعي، ويتجاهل تماماً موته شهيداً في اليمامة، راوياً أنه كان من المتمردين الأوائل في الكوفة على الخليفة عثمان سنة 35هـ. ولعله حدث خلط بين زرارة وشخص آخر.

56 - زيد بن الأزور الأسدي: شهد المعركة الكبرى باليمامة في السنة 11هـ وقاتل في شجاعة عظيمة إلى أن قطعت ساقاه كلاهما واستشهد جراحه. يقال بأنه من المحتمل أن يكون أخاً لضرار بن الأزور (ابن حجر م 2 ص 88 و 89 الرقم 2859؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

57 - زيد بن أسيد [بعد السبن المكسورة، وينطق أيضاً بضم الهمزة وفتح السين] بن حارثة الثقفي الزهري: حليف بني زهرة (ابن حجر م 2 ص 32 الرقم 2862، ولا يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

58 - زيد بن الخطاب بن نوفل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قراط [بفتح القاف] بن رزاح [بكسر الراء] بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب القرشي العلوي: الأخ الأكبر للخليفة الراشد عمر (رض) اعتنق الإسلام قبل شقيقه عمر بزمان طويل، شارك في معركة بدر وفي جميع حملات الرسول ﷺ العسكرية، واستشهد في يوم اليمامة وهو يقاتل في بسالة فائقة دفاعاً عن راية المسلمين التي ظل رافعاً لها خفاقة حتى استشهد. أکمت وفاته أخاه عمر ألماً ممضاً حتى صاح: «أخي سبقني إلى الحسين: اعتناق الإسلام، والاستشهاد دفاعاً عن العقيدة». كان زيد صاحب علم المكيين المهاجرين في حملة اليمامة (ابن حجر م 2 ص 50 الرقم 2832؛ بلاذري، 91، كما كان يكتى بعد الرحمن؛ ابن قتيبة 90؛ ابن الأثير، أسد، م 2 ص 228 و 229)، يضيف الذهبي باریس (إضابة 1 ورقة 114 ف - 115،

ر.) جزئيات أخرى منها أن زيداً كان: عالي القامة آدم اللون: سأل أخوه عمر خلال معركة أحد: أين درعي؟ فأجابه زيد: «أنا أبحت في الاستشهاد من أجل العقيدة عن الوقاية التي تبحث عنها أنت في الدرع!» وعندها قاتل الأخوان الإثنين دون دروع. ويقال إن النبي ﷺ آخا بين زيد ومعن بن عدي العجلاني. وخلال معركة اليمامة كان يصبح: «يا الله إنني أسألك الصفح عن فرار رفاقي، وأجاهر ببراءتي من أكاذيب مسيلمة والمحكم بن الطفيل». روى الواقدي (عن ابن الماجشون [بكسر الجيم] بأن عمر عندما علم باستشهاد أخيه زيد سأل المثنى بن نويرة - وكان أعور - وسبق أن قتل خالد بن الوليد مالكا أخا المثنى - لا بد وأن أملك لوفاة أخيك كان ممضاً؟ فأجابه المثنى: «لم أبك مطلقاً بعد أن فقدت إحدى عيني إلا بعيني السليمة، غير أنه عندما نكبت بوفاة مالك دمعت حتى عيني المنطفئة! إذ من المؤكد أن الألم كان غامراً. عندها توجه عمر بالدعاء إلى الله أن يرحم أخاه زيداً، وقال أنا واثق من أنني لو كنت قادراً على نظم أبيات رثاء لبكيت بهاء (من المعلوم - كما يقول المخبر - أن عمر مثله مثل النبي ﷺ لم يكن شاعراً ولم يقرض ولو بيتاً واحداً من الشعر). فقال له المثنى: لو أن أخي قتل في معركة اليمامة لما بكيت عليه. هذه الكلمات هي وحدها كانت أفضل عزاء لعمر في فقد أخيه زيد؛ ولكنه اعتاد أن يقول في غالب الأوقات: «في كل مرة تهب فيها الرياح تحمل إليّ رائحة زيدا» والمحمّل أن زيداً كان هو الذي حرم على المقاتلين قتل أمهات الأسر (ذوات البيوت). كان له ولد اسمه عبد الرحمن من زوجه لبابة بنت أبي لبابة بن المنذر. (قارن أيضاً بابن سعد ج 1 ص 274 و 275؛ والدولابي في حبيش، ورقة 20، ر.ف.).

س

59 - السائب بن عثمان بن مظعون بن حبيب الجمحي: ابن الصحابي الشهير. كان أحد أوائل السابقين إلى صحبة رسول الله ﷺ، هاجر مع آخرين إلى الحبشة. وشهد معركة بدر وشارك في جميع الغزوات والسرايا باستثناء

بعث لإنابة رسول الله ﷺ له عنه خلالها في المدينة. في معركة اليمامة أصابه العدو بسهم واستشهد جراء الجرح في سن أزيد قليلاً عن ثلاثين سنة (ابن حجر م 2 ص 119 الرقم 3065 وفيه كتب اسمه «مطعون» خطأ بدلاً من مطعون؛ ابن الأثير م 2 ص 279؛ ابن الأثير، أسد، م 2 ص 255؛ بلاذري 91؛ الذهبي بريس إضبارة 1 ورقة 115 يقرر أن الرسول ﷺ آخا بينه وبين جارية بن سراقه الأنصاري؛ وكان السائب رامي سهام بالغ المهارة).

60 - السائب بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب القرشي الأسدي: شقيق للزبير بن العوام [المتوفى سنة 36 للهجرة]، كان أحد صحابة رسول الله ﷺ قاتل في بدر (لم يذكره ابن إسحاق. وقاتل في معركة الخندق وفي ما أعقبها من وقائع حربية حتى قيام التمرد الكبير للقبائل فاستشهد في ميدان معركة اليمامة. (ابن حجر م 2 ص 119 و 120 الرقم 3067؛ ابن قتيبة 113؛ بلاذري 91؛ ابن الأثير م 2 ص 255 و 279؛ ابن الأثير، أسد، م 2 ص 255؛ دريد 58؛ فوست ف. 27؛ الذهبي بريس إضبارة 1 ورقة 115) الدولاوي في حبيش ورقة 20 ر).

61 - سعد بن جارية أخو سعد بن حارثة بن لوذان بن عبد وء بن زيد بن ثعلبة بن الخزرج الأنصاري الساعدي: ص 272، وحسب ما يقول ابن إسحاق كان واحداً من أسرة بني سالم بن عوف. وهو أحد صحابة رسول الله ﷺ الذين استشهدوا في يوم اليمامة (ابن حجر م 2 ص 142 الرقم 4029؛ ابن الأثير أسد م 2؛ الذهبي بريس إضبارة 1 ورقة 117 الدولاوي في حبيش ورقة 20) قورن ب ت ح رقم 28 التي لعلها نسخة أخرى منها.

62 - سعد بن حمار أو سعد بن حمان أو سعد بن قماز بن مالك الأنصاري البلوي: حليف بني ساعدة، كان من صحابة رسول الله ﷺ، وكان - حسب قول موسى بن عقبة - يسمى سعد الحبان [بكسر الحاء]، شهد أحداً، وجميع الوقائع العسكرية التالية لأحد إلى يوم موقعة اليمامة وفيها استشهد. وحول اسم أبيه تخامر المؤرخين شكوك كبيرة، وحتى إذا كانت

رواية موسى بن عقبة هي الصحيحة، فيجب أن لا يلتبس أمر اسم هذا الصحابي باسم الصحابي الآخر سعد بن حبان بن منقذ [المتوفى سنة 63 للهجرة] (ابن حجر م 2 ص 143 الرقم 4034؛ ابن الأثير م 2 ص 279؛ وابن الأثير أسد، م 2 ص 272) قارن أيضاً مع ت ح الرقم 72.

63 - سعيد بن عدي الأنصاري: حليف بني الأشهل، وفق قول الأموي كان أحد صحابة رسول الله ﷺ الذين استشهدوا خلال معركة اليمامة (ابن حجر م 2 ص 199 الرقم 4071؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

64 - سعيد بن الربيع بن عدي بن مالك بن الأوس، أو هو سعد بن الربيع إلى آخر أسماء آبائه: من سلالة بني جحججى ذكره موسى بن عقبة ضمن الصحابة الذين استشهدوا في اليمامة. ويسميه ابن منده سعد (ابن حجر م 2 ص 189 الرقم 5047؛ ابن الأثير، أسد، م 2 ص 305؛ الدولابي في حبيش ورقة 30 ر).

65 - سلامة بن مسعود بن سنان الأنصاري: صحابي من قبيلة بني غنم بن كعب، استشهد في معركة اليمامة (ابن حجر م 2 ص 236 الرقم 6085؛ ابن الأثير م 2 ص 279). ابن الأثير، أسد، م 2 ص 339؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 117 ر. يقرر أن بعضهم يسميه مسعود بن سنان.

66 - سالم: يرى البلاذري أنه مولى أو عميل لأبي حذيفة. (قارن ب ت ح الصحابي المرقمة 33). وأن كنيته هي أبو عبد الله، كما وردت في ابن حجر م 2 ص 108 الرقم 3049؛ ولم يذكر شيئاً عن استشهاده في اليمامة. بينما يقول عنه ابن قتيبة (139) أنه استشهد في تلك المعركة؛ كما يذكره ابن الأثير في أسد الغابة م 2 ص 245 و 247؛ والدولابي في حبيش (ورقة 20، ر. ف) يذكره ضمن من استشهدوا في اليمامة. (قارن بالفقرة 12).

67 - سليط بن سليط بن عمرو بن شمس بن عبد و د بن نصر بن مالك القرشي العامري: أحد صحابة رسول الله ﷺ سبط سهيل بن عمرو، وابن سليط بن عمر (قارن ب ت ح التالية لهذه) ولد في الحبشة عندما كان والده مهاجراً فيها قبل الهجرة إلى المدينة. واستشهد في معركة اليمامة حسب

معظم المصادر، وإن ذكر بعضهم أنه ووالده كانا على أيام الخليفة عمر من بين أولئك الذين يمكنهم أن يفخروا بأنهما - أباً وابناً - من المهاجرين [قبل الفتح]، (الذهبي باریس إضبارة 1 ص 115 ف؛ ابن حجر م 2 ص 243 و 244 الرقم 7003؛ ابن الأثير، أسد، م 2 ص 343 و 344).

68 - سلیط بن عمرو بن عبد شمس بن عبد وء بن ناصر بن مالك بن حسل [بکسر الحاء وسكون السين] القرشي العامري: أخو سهيل بن عمرو، أحد أوائل السابقين في الإسلام، ذكره ابن إسحاق ضمن من هاجر إلى الحبشة، وعند الواقدي (19) وأبي معشر كان ضمن الصحابة الذين شهدوا معركة بدر، ولا ذكر له في قوائم إحصاء ابن إسحاق؛ ويجب ألا يلتبس اسمه باسم سمية الأنصاري؛ غير أن موسى بن كعب يدون اسمه في كلا قائمتي المهاجرين إلى الحبشة والمقاتلين في بدر). أرسله رسول الله ﷺ سفيراً إلى رئيس اليمامة حوذة بن علي. واستشهد هو وابنه سلیط في معركة اليمامة (ابن حجر م 2 ص 244 الرقم 7011؛ ابن الأثير، أسد، م 2 ص 344؛ دريد 69 سطر 15؛ بلاذري 91).

69 - صفوان (بن أمية) بن عمرو السلمي [يرفع السين وفتح اللام] حليف بن أسد (ابن حجر م 2 ص الرقم 8637؛ ابن الأثير م 2 ص 280؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 24 و 25).

70 - سهل بن حمان الأنصاري (ابن حجر م 2 ص 277 الرقم 8013؛ الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 117، ر؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة، ولعله هو ذات الصحابي ذوت ح المرقمة 45).

71 - سهيل بن عدي التميمي: حليف الأنصار، وحسبما ذكر أبو الأسود كان سهيل ضمن من استشهد في معركة اليمامة (ابن حجر م 2 ص 283 الرقم 8031؛ ابن الأثير، أسد، م 2 ص 368؛ الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 117 ر؛ الدولابي في حيش ورقة 20).

72 - يضيف البلاذري في ص 92 إلى شهداء اليمامة الصحابي سراقه بن كعب بن عبد العزى النجاري الخزرجي. وفي ابن حجر م 2 ص 134

الرقم 4011) قيل إنه توفي أيام معاوية ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة.
73 - ذكر الذهبي باریس في إضبارة 1 ورقة 117، ر صحابياً أسماء صر [بضم الصاد وتشديد الراء الساكنة] وهو اسم غير معتاد عند العرب .

ض

74 - ضمرة بن إیاد الجهني: حليف بني سويد من الأنصار (ابن حجر م 2 ص 550، الرقم 8681، ويقول عنه إنه شهد أحدًا، ولا يذكره ابن الأثير في أسد الغابة. الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 117، ر. الدولابي في حبيش ورقة 20، ر. ف).

75 - ضرار بن الأزور يضيفه ابن الأثير في م 2 ص 280 بلاذري في 245 سطر 19 [إلى شهداء الصحابة في اليمامة]، بينما يقول آخرون إنه استشهد في اليرموك (قارن بأحداث السنة 15هـ) ابن الأثير أسد م 3 ص 39 و 40.

ط

76 - طلحة بن عتبة الأنصاري الأوسي: من بني جحججى شهد أحدًا (ابن حجر م 2 ص 589، الرقم 8757، ابن الأثير، أسد، م 3 ص 62؛ الذهبي باریس. إضبارة 1 ورقة 117، ر.؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر. ف).

77 - ابن الأثير يضيف أيضاً في (م 2 ص 279 إلى شهداء الصحابة في اليمامة الطفيل بن عمرو الدوسي الأزدي. وإن كان آخرون يقولون إنه استشهد في اليرموك في سنة 15هـ. قارن أيضاً بما في البلاذري 91 والذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 115، ف. وهما من الذين يضمونه إلى من استشهد باليمامة. ويروى أنه تحول إلى الإسلام قبل هجرة محمد ﷺ من مكة إلى المدينة ثم عاد إلى بلده ولم يأت منها للحاق بالرسول ﷺ إلا بعد أن فتح مكة في سنة 8هـ. وفيما بعد جاء إلى المدينة على أيام خلافة أبي بكر. كان رجلاً نبيلًا عادلاً شاعراً ذكياً. أوفده الخليفة أبو بكر سفيراً إلى النبي المزيّف مسيلم، واستشهد في معركة اليمامة. قارن أيضاً بابن حجر (م 2 ص 576 الرقم 8742 الذي يحصيه ضمن من استشهد في اليرموك في سنة 15هـ).

ع

78 - عائذ بن مائض بن قيس بن خلدة [بثلاث فتحات متتالية] بن عامر بن زريق الأنصاري الزرقى: قاتل في بدر (قارن بأحداث سنة 2هـ ص 85، ش. يقول بعضهم إنه استشهد في معركة بئر مؤتة (ابن حجر م 2 ص 649 الرقم 8928؛ ابن الأثير م 2 ص 279؛ بلاذري 92؛ ابن الأثير أسد م 3 ص 99؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 117 ر.؛ وحسب رواية ابن سعد م 3 ص 219 فإن النبي ﷺ آخا بينه وبين صويط بن عمرو العبدري؛ ويقال إن أخاه معاذ بن ماعص استشهد في بئر معونة دون أن يترك عقباً).

79 - يضيف بلاذري في 92 الصحابي العاص بن ثعلبة الدوسي الأزدي حليف الأنصار، لا يذكره ابن حجر ولا ابن الأثير في أسد الغابة.

80 - عامر البخاري الليثي: من قبيلة سعد بن ليث، حليف بني عدي، شهد بدرأ؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 115، ف.؛ الدولابي في حبيش، ورقة 20، ر.ف).

81 - عامر بن ثابت بن سليمة بن أمية بن مالك بن عوف بن عمرو الأنصاري الأوسي. من قدماء محاربي أحد (ابن حجر م 2 ص 617 الرقم 8848؛ ابن الأثير م 2 ص 279؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 78؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 117 ر.؛ الدولابي في حبيش ورقة 20 ف.).

82 - عباد بن بشر بن قبيط الأنصاري الأوسي: من قبيلة بني حارثة بن الخزرج حضر معركة بدر (ابن حجر م 2 ص 650 الرقم 8932؛ بلاذري 91، يقول كان يكنى بأبي ربيع، أو أبي بشر؛ ابن كثير أسد، م 3 ص 99، يقرر بأنه استشهد في معركة اليمامة. لكن من المحتمل أن هناك التباس بين اسمه واسم عباد بن بشر بن وقص [قارن ب ت ح الصحابي التالية لهذه]؛ والواقع أن ابن كثير لم يذكره في أسد الغابة.

83 - عباد بن بشر بن وقص زغبة [يضم الزاي] بن زاعوراء بن عبد الأشهل الأنصاري: قاتل في بدر، وكان واحداً من ثلاثة كانوا أشد الأنصار بسالة. كما كان واحداً من قتلة كعب بن الأشرف (ابن حجر م 2 ص 651

الرقم 8932؛ ابن الأثير، م 2 ص 269؛ ابن الأثير أسد، ص 100 و 101؛ وحسبما في الذهبي بارس (إضابة 1 ورقة 116 ر.) فإن عباداً كان من أشهر صحابة النبي ﷺ. تحوله إلى الإسلام كان ثمرة لجهود مصعب بن عمير (أي إنه قبل هجرة محمد ﷺ [إلى المدينة]. أوكل إليه الرسول ﷺ تحصيل صفقات مزينة وبني سليم، وكان رجلاً باسلاً. يروي ابن إسحاق بأن عائشة (رض) قالت: «كان هناك ثلاثة رجال لم يكن عندنا لهم من نظراء قط: «سعد بن معاذ وأسيد بن خضير وعباد بن بشير، وثلاثهم من بني عبد الأشهل». وقالت أيضاً: بينما كان رسول الله ﷺ في حجرتي قال لي - عندما سمعت صوت عباد «يا عائشة! لعل هذا صوت عباد؟ فأجبت بنعم؛ فأردف الرسول ﷺ قائلاً: «غفر الله له ذنوبه!» استشهد في سن الخامسة والأربعين. ويروي ابن سعد في (ص 16 و 17 من الجزء 2 من م 3 من الطبقات أنه كان يلقب بأبي بشر. أخا النبي ﷺ بينه وبين حذيفة بن عتبة. كما قام بتحصيل الصدقات من بني المصطلق، وحاز تعاطف الجميع بسبب نمط تصرفه تجاه من تجب عليه صدقة. قاد المقاتلين الملازمين للرسول ﷺ خلال غزوة تبوك. وكثيرة جداً هي جراح رأسه عندما سقط شهيداً خلال معركة اليمامة إلى درجة تعذر التعرف عليه، ويعود الفضل في تعرف رفاقه عليه إلى لون عمامته. (قارن أيضاً بالدولابي في حيش ورقة 20 ل، ر. ف.).

84 - عباد بن الحارث بن عدي الأسود بن أصرم بن جحجبي الأنصاري الأوسي المسمى فارس ذي الخرق: من قدماء محاربي أحد. (ابن حجر، م 2 ص 657 الرقم 8935؛ ابن الأثير م 2 ص 269؛ بلاذري 91؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 101).

85 - عباد بن كثير الأنصاري الأشهلي: (ابن حجر م 2 ص 657 الرقم 8955؛ لم يذكره ابن كثير في أسد الغابة) ولعل ترجمتي الحياة ذواتي الرقمين 72 و 73 هما للصحابي المدونة ت ح أمام الرقم 70. وهناك تعدد وأخطاء تلايس ترجمة حياة عباد بن بشر بن وقص.

86 - عتاب بن سليمان بن قيس بن أسلم بن خالد بن مدلج [بكسر الميم وفتح اللام] بن خالد بن عبد مناف بن كعب بن تيم القرشي النجدي: أسلم يوم فتح مكة (ابن حجر م 2 ص 1079 الرقم 9759؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 359).

87 - عبد الرحمن بن حزن بن أبي وهب المخزومي: شقيق حاكم بن حزن (قارن ب ت ح المرقمة 48 اللاحقة، وهو خال سعيد بن المسيب [المتوفى سنة 94 للهجرة]. يقال إنه استشهد في معركة اليمامة. ويصرّ آخرون - وبخاصة الزبير بن بكار [المتوفى سنة 256هـ] - على استحالة مشاركته في معركة اليمامة لشدة صغر سنه يومئذ: ويصرحون فعلاً بأن حملة زياد بن حارثة على بني فزارة التي قتلت خلالها أم قرفة أعطى النبي ﷺ ابنتها لحزن بن أبي وهب، وكان آنذاك ما زال مشركاً وقد ولدت له عبد الرحمن الذي يكون بالكاد قد بلغ إبان معركة اليمامة ست سنوات، وعلى أي حال يظن ابن حجر أنه من الجائز أن يكون عبد الرحمن أخاً لحكيم بن حزن لأمه، أو أن يكون ابناً «لأم الحارث» العامرية (ابن حجر م 2 ص 949 و 950 الرقم 9472؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 285؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 115، ف.).

88 - عبد الرحمن بن قيسي بن قيس بن لوذان بن ثعلبة بن عدي بن محمد بن الحارثة الأنصاري: شهد أحياناً (ابن حجر م 2 ص 1007 الرقم 9556؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 820).

89 - عبد الله بن أنيس [بضم الهمزة وفتح النون] السلمي الأسلمي: (ابن حجر م 2 ص 684 الرقم 9022؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 119؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 117، ر.).

90 - يوجد في الذهبي بارس إضبارة 1 ص 115، ف، صحابي اسمه عبد الله بن بحرة (بجرة) العلوي لم تذكره بقية المصادر. ولعله هو نفس صاحب ت ح المدرجة أمام الرقم 88.

91 - عبد الله بن ثابت بن العتيق الأزدي: (ابن حجر م 2 ص 698 الرقم 8940؛ لم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

92 - عبد الله بن الحارث بن قيس: قارن بما جاء في الذهبي باريس لإضبارة 1 ورقة 115 ف.، صنف هذا الصحابي ضمن شهداء اليمامة. واعتبر أخاً لصاحب ت ح الرقم 11، وكذلك فعل الدولابي في حبيش: ورقة 20، ر. ف.

93 - عبد الله بن حفص بن غانم القرشي: حامل راية المجاهدين في معركة اليمامة (ابن حجر م 2 ص 728 الرقم 8999؛ لم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

94 - عبد الله بن عتاب [يضم العين] الأنصاري: من بني أسد بن خزيمة، حليف بني جلى من الأنصار، الذهبي باريس لإضبارة 1 ورقة 117، ر؛ (ابن حجر م 2 ص 824، يقال إنه استشهد في اليمامة غير أن ابن الأثير، أسد م 3 ص 202 يقرر بأنه شارك في حروب فتح العراق وما بين النهرين في سنتي 14 و15هـ، ولعله هو الذي أبرم الصلح مع سكان الموصل نيابة عن سعد بن أبي وقاص؛ الدولابي في حبيش، ورقة 20، ر. ف. يصنفه ضمن شهداء اليمامة).

95 - عبد الله بن عثمان الأسدي: من بني أسد بن خزيمة، حليف بن عوف بن الخزرج، لعله هو نفس الصحابي عتبان صاحب ت ح الرقم 95 (ابن حجر م 2 ص 835 الرقم 9187؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 204 و205).

96 - عبد الله بن عبد الله بن أبي بن مالك بن الحر بن سالم الأنصاري الخزرجي: ابن كبير منافقي المدينة الشهير، قاتل في بدر (قارن بأحداث السنة 2هـ 85، ش)، كما قاتل في أحد وفي كل الوقائع العسكرية. وكان كاتباً للنبي ﷺ (ابن حجر م 2 ص 815 و816 الرقم 9152؛ ابن الأثير م 2 ص 280؛ ويضيف البلاذري في 92، أن اسمه الحقيقي كان الحجاب حوَّله النبي ﷺ فيما بعد إلى عبد الله؛ ابن الأثير، أسد م 3 ص 197 و198). ويرى الذهبي باريس لإضبارة 1 ورقة 116، ف. أن عبد الله هذا كان من

أفضل صحابة الرسول ﷺ: فعندما أسلم كان اسمه خَبَّاب (انظر الحجاب) لكن النبي ﷺ عوضه باسم عبد الله، وقالت عائشة (رض) إن عبد الله قال: «لقد انتزعت من فمي سن ويحتم على النبي ﷺ أن أتخذ لنفسي بدلاً عنها سناً من ذهب». (ويبين ابن سعد في م3 ص89 و91 بأن عبد الله استشهد في السنة 12هـ في معركة جواذا؛ أما الدولابي فيقول في حبيش، ورقة 20 ر. إنه استشهد في اليمامة.

97 - عبد الله بن عتيق بن قيس بن الأسود بن بري بن كعب بن غنم [بفتح الغين وسكون النون] بن سلامة بن الخزرج الأنصاري أخو جبر (أو جابر) بن عتيق، كان أحد صحابة الرسول ﷺ ويعتقد أنه شارك في معركة بدر (لم يذكر في ثبت ابن إسحاق)، لكن من المؤكد أنه شهد أحداً. بعضهم يقول إنه استشهد في يوم اليمامة. لكن آخرين من بينهم ابن الكلبي، يقولون بأنه كان حاضراً يوم «صفين» سنة 36هـ. من المعلوم أن عبد الله كان من بين الذين شاركوا في الحملة التي قتلت ابن الحقيق (ابن حجر م2 ص827 و828 الرقم 9184؛ ابن الأثير م2 ص280؛ ابن الأثير، أسد، م3 ص203 و204؛ دريد 275 سطر 20؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر.، الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 17، ر.).

98 - أورد الذهبي في إضبارة 1 ورقة 115 ف. اسم الصحابي عبد الله بن عمرو بن بجرة بن خلف بن صداد بن عبد الله بن قراط [بفتح القاف وبضمه] القرشي العدوي: مجهولاً لدى جميع المصادر الأخرى. ولعله هو ذات الصحابي المذكورة ت ح أمام الرقم 91.

99 - عبد الله بن مخزومة بن عبد العزى بن أبي قيس بن عبد وذ بن ناصر بن مالك القرشي العامري: والد محمد من سلالة بني عامر بن لؤي، كان واحداً ممن هاجروا إلى الحبشة، ثم إلى المدينة. آخا الرسول ﷺ بينه وبين فروة بن عمرو البياضي؛ وهو مدون ضمن من حضروا بدرأ. كان في الثلاثين من العمر عندما استشهد (ابن حجر م2 ص883 و884 الرقم 9307؛ ابن الأثير م2 ص280؛ ابن الأثير، أسد، م3 ص252 و254؛ دريد 70

سطر 3؛ الدولابي في حبش ورقة 20، ر.ف.؛ الذهبي باريس إضبارة 1
ورقة 115، ف.، وفيها قيل إنه مات وسنه 41 سنة، ورسم اسمه خطأ
«عبيد الله».

100 - عبد الله (أو الحكم) بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس القرشي
الأموي: من شهداء اليمامة؛ بعضهم يقول إنه استشهد في مؤتة (ابن حجر
م 2 ص 777 الرقم 9088؛ بلاذري 91؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 175).

101 - عبد الله بن عتبة الأنصاري: من بني أسد بن خزامة حليف بني حبلى من
الأنصار (الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 117، ر.؛ ابن حجر م 2 ص 824،
يقال إنه استشهد في معركة اليمامة، لكن ابن الأثير، أسد، م 3 ص 202
يقول بأنه شارك في معارك فتح العراق ومعارك الرافدين خلال الستين 15
و16هـ، لعله هو الذي عقد الصلح مع أهل الموصل بتفويض من سعد بن
أبي وقاص؛ الدولابي في حبش ورقة 20، ر.ف.).

102 - عبد الله بن عثمان الأسدي: من بني أسد بن خزيمة، حليف بني
عوف بن الخزرج. قد يكون هو ذات عبد الله بن عتبة ذو ت ح المرقمة
90 (ابن حجر م 2 ص 835 الرقم 9187؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 204
و205).

103 - عبيد الله بن أوس الأنصاري الأشهلي: ذكره الأموي في مغازيه، وعده
ابن إسحاق ضمن شهداء اليمامة (ابن حجر م 2 ص 1057؛ ولم يذكره ابن
الأثير في أسد الغابة).

104 - عبيد الله بن سهيل بن عمرو بن عبد شمس القرشي العامري: أخو أبي
جنادة (قارن بترجمتي حياتي الصحابين: أخيه أبي جنادة، وأبي سهيل
عبد الله بن سهل بن عمر القرشي) أما ابن حبان فصفه ضمن قائمة
المقاتلين في معركة بدر، سل خلالها سيفه ليبارز والده سهيل لو لم يمنعه
الرسول ﷺ. (ولا يظهر في قائمة ابن إسحاق، بل ويزيد بعضهم أنه اعتنق
الإسلام في نفس يوم معركة بدر. (ابن حجر م 2 ص 1045 و1046؛ لم
يذكره ابن الأثير في أسد الغابة، ولا ابن سعد.

105 - عبيد الله بن عبيد (أو عتيق) بن التيهان الأنصاري: (ابن حجر م 2 ص 1051 الرقم 9673؛ لم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة، م 3 ص 341).

106 - عمارة [بضم العين] بن أوس بن ثعلبة الأنصاري: ذكره الأموي في مغازيه، استشهد - حسب قول ابن إسحاق (ك) في معركة اليمامة، (ابن حجر م 2 ص 1221 الرقم 10076؛ لم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

107 - عمارة [بضم العين] بن حزم بن زيد بن لؤذان بن عبد عوف بن غنم [بفتح العين وسكون النون] بن مالك بن النجار الأنصاري: حضر لقاء العقبة الأول؛ وآخا النبي بينه وبين محرز بن نضلة، شهد بدرًا وجميع السرايا والغزوات، عند فتح مكة حمل لواء بني مالك بن النجار. ويقول آخرون: إنه مات في خلافة معاوية (ابن حجر م 2 ص 1222 الرقم 10078؛ ابن الأثير م 2 ص 269؛ ابن الأثير، أسد، م 4 ص 48، بلاذري 92؛ يقول الذهبي بارس في إضبارة 1 ورقة 116 ف، إنه لم يترك عقبًا؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ر. ف. ابن سعد م 2/3 ص 50 و 51).

108 - عمرو بن أوس بن أويس بن سعد بن أبي سرح العامري: ذكره ابن إسحاق ضمن من استشهدوا في معركة اليمامة، وهو سبط عبد الله بن سعد (ابن حجر م 2 ص 1248 الرقم 10173؛ ابن الأثير، أسد، م 4 ص 87؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ص 115، ف.).

109 - عمير بن أوس بن عتيق بن عمرو بن عبد الأشهل الأنصاري الأوسي: قد يكون أخًا لمالك بن أوس، أو لعمر بن أوس، شهد أحدًا وجميع ما تلاها من حملات النبي ﷺ (ابن حجر م 3 ص 55 الرقم 138؛ ابن الأثير، أسد، م 4 ص 140؛ ابن الأثير م 2 ص 269؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 117).

110 - عمير بن عمرو بن باهي بن يزيد بن حرام الأنصاري الخزرجي: وفق ما يقوله ابن الكلبي كان أحد الصحابة الذين حضروا جميع أعمال النبي ﷺ الحربية (ابن حجر م 3 ص 64؛ لم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة) قد يكون هو نفس الصحابي صاحب ت ح الرقم 99.

111 - عقبة بن عامر بن ناهي بن زيد بن حرام بن كعب بن غنم [بفتح الغين

وتسكين النون] بن كعب بن سلامة الأنصاري السلمي: حضر لقاء العقبة الأول، وشهد بدرأ (في إحصائية ابن إسحاق ذكر باسم عتبة بن عامر، كما شهد أحداً وفيها تميز بين المقاتلين بلف خوذته بدياجة خضراء، وشارك في جميع الغزوات والحروب التالية لأحد (ابن حجر م 2 ص 1165 الرقم 9968؛ ابن الأثير، أسد، م 3 ص 417؛ المشتبه 19، بلاذري يقول في 92 إن بعضهم يقرر أنه استشهد في جواذا، في البحرين؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 116 ف.، يقرر بأن عقبة هو أحد الستة الأوائل الذين أسلموا من الأنصار. لم يترك عقباً كما ذكره ابن سعد في الجزء الثاني من م 3. ص 110؛ والدولابي في حبيش ورقة 20، ر. أ. ف.).

112 - عكال (أو أكال) الأنصاري المازني: يقول عنه وذيمة [المتوفى سنة 297هـ] إنه ممن استشهدوا في معركة اليمامة (ابن حجر م 1 ص 117؛ لم يذكره ابن الأثير في أسد الغاب).

113 - علي بن عبيد الله بن الحارث بن رخصة بن عامر بن رواحة بن حجر [بضم الحاء وتسكين الجيم] بن ماعص بن عامر بن لؤي القرشي العامري: أسلم عند فتح مكة (ابن حجر، م 2 ص 1215؛ ابن الأثير، أسد، م 4 ص 41) من المؤكد أنه نفس الصحابي ذي ت ح الرقم 32).

114 - عياش بن أبي ربيعة بن عمرو ذي الرّمحين [بفتح الراء] بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم القرشي المخزومي: والد عبد الرحمن، استشهد - حسب رواية بعضهم - في معركة اليمامة، بينما يصر البعض الآخر على استشهاده في غزوة اليرموك (ابن حجر م 3 ص 92 الرقم 241؛ وهو أخ للأمام أبي جهل [المقتول سنة 2هـ]. أسلم في أوائل الفترة المكية قبل أن يدخل الرسول ﷺ دار الأرقم، هاجر إلى الحبشة، ثم عاد إلى مكة وهاجر منها إلى المدينة برفقة عمر [بن الخطاب] (ابن الأثير، أسد، م 4 ص 161).

115 - فروة بن النعمان (أو عمرو) بن الحارث بن النعمان بن حسان الأنصاري: شهدا أحداً وجميع المعارك التالية لها (ابن حجر م 3 ص 308 الرقم 1101؛

ابن الأثير، أسد، م 4 ص 181؛ ابن الأثير م 2 ص 279؛ الدولابي في حبش ورقة 20، ر.ف).

116 - الفضل بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمي: بعضهم يقول باستشهاده في معركة اليمامة، بينما يرى البعض أنه توفي في عمواس بوباء الطاعون السنة 18 هجرية، ابن حجر م 3 ص 413 و 414 الرقم 1119؛ ابن قتيبة، 58؛ ابن الأثير، أسد، م 4 ص 183).

117 - قيس بن الحرير أو الحرير [بضم الحاء وفتحها] بن عمرو بن الجعد بن عوف بن مبدول بن عمرو بن غنم بن مازن الأنصاري: حضر معركة أحد والمغازي التالية لها (ابن حجر م 3 ص 387 الرقم 1272؛ لم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة؛ قارن ب ت ح الرقم 109، إذ من المحتمل أن يكون هناك خلط بين الأسماء).

118 - قيس بن الحارث بن عدي بن جشم [بضم الجيم] بن مجدعة [يفتح الميم] بن حارثة الأنصاري عم البراء بن عازب، بعضهم يضعه خطأ ضمن شهداء أحد (ابن حجر م 3 ص 358 الرقم 1266؛ ابن الأثير، أسد ف. 211).

119 - قيس بن عبيد بن الحر (أو الحرير) بن عبيد الأنصاري: (ابن حجر م 3 ص 510 الرقم 1322؛ ابن الأثير، أسد، م 4 ص 222) قارن ب ت ح المرقم 107.

120 - كعب بن عمرو بن عبيد بن الحارث بن كعب بن معاوية بن مالك بن النجار الأنصاري: حضر أهدأ وجميع المغازي التالية لأحد (ابن حجر م 3 ص 604 الرقم 1536؛ ابن الأثير، أسد، م 4 ص 245).

121 - الذهبي بارس (إضبارة 1 ورقة 115، ف)، يسمي من بين من استشهدوا في اليمامة أيضاً محرمه [بضم الميم وكسر الراء] بن شارب من حضرموت حليف بني عبد شمس. ولم يشر إليه أي مصدر آخر (122) بلاذري 91: يضيف الصحابي محرمه بن شريح الحضرمي: حليف الأمويين. (يقراً في

ابن حجر م 2 ص 410 الرقم 1941 أن هذا الاسم مغلوط، وتحتّم تسمية صاحبه بشريح الحضرمي. غير أنه لم يتحدث عن موقع استشهاد. ابن الأثير، أسد، م 4 ص 337 يؤكد استشهاد في معركة اليمامة وكذلك الدولابي في حيش ورقة 20، ر.ف).

123 - معن [بتسكين العين والنون] بن عدي بن الجذّ البلوي: حليف آل مالك بن عوف (أنصار) حضر لقاء العقبة. قاتل في بدر. وشارك في جميع الأعمال العسكرية التالية لبدر (ابن الأثير م 2 ص 290) في ابن حجر م 3 ص 921 و 922 الرقم 4070) ولم يذكر كيفية استشهاد، (قارن بلاذري 92 قتيبة 166 سطر 12؛ ابن الأثير، أسد، م 4 ص 401؛ وحسب الذهبي باريس (إضارة 1 ص 116، ر.) فقد كان معن قبل أن يسلم يعرف الكتابة بحروف عربية. يروي عروة بن الزبير أنه عندما مات النبي ﷺ بكى المسلمون قائلين: لم لم نمت قبله؟ نحن نخشى أن تقع ضحية لأهوائنا. فصاح فيهم معن: (أنا لم يكن لي أن أتمنى الموت قبله، فأنا أريد أن أثبت - الآن وقد مات الرسول - أن العقيدة التي ملأ بها أقطار نفسي ستبقى راسخة كما كانت وهو حي). وحسبما ذكر ابن سعد (م 3 ص 35) فإن الرسول كان قد آخا بين معن وزيد بن الخطاب. ويوم السقيفة ساند أبا بكر ليختار خليفة (الدولابي في حيش، ورقة 20، ر.ف).

124 - مالك بن أمية بن عمرو السلمي [بضم السين وفتح اللام]: حليف بني سعد بن خزيمة وحضر معركة بدر، وفيها سمي: مالك بن عمرو السلمي ابن حجر م 3 ص 681 الرقم 1706؛ (ابن الأثير م 2 ص 280)؛ ابن الأثير، أسد، م 4 ص 272؛ الذهبي باريس إضارة 1 ورقة 115 ف.). ناداه مالك المتقدم وسماه أخا لأبي أمية صفوان (قارن بالرقم 182)، لذلك لم يعد سلمي بل صار واحداً من سلالة جمع.

125 - مالك بن أوس بن عتيق بن عمرو بن عبد الأعلى بن عامر بن زوراء الأوسي الأنصاري: أخو عمير، شهد أحداً وحصار المدينة، كما شارك في جميع الحملات الحربية التالية (ابن حجر م 3 ص 684 الرقم 1709؛ ابن

الأثير 2م ص280؛ بلاذري 91؛ ابن الأثير، أسد، 4م ص273؛ الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 117 ر.).

126 - مالك بن الربيع الأنصاري: ينتمي إلى بني جحججى، ذكره موسى بن عقبة (ابن حجر 3م ص693 الرقم 1739؛ بلاذري 92، يسميه أبا أسيد [بكسر السين] مالك بن ربيعة الساعدي. روى بعضهم بأنه توفي بالمدينة سنة 20هـ؛ ابن الأثير، أسد 4م ص279 يقول إنه توفي سنة 60هـ؛ الذهبي باریس إضبارة 1 ص115، ف. يسميه مالك بن ربيعة حليف بني عبد شمس).

127 - مالك بن عمرو السلمي [بضم السين وفتح اللام] أو العدواني: حليف بني أسد حضر بدران (ابن حجر 3م ص706 الرقم 1778؛ ابن الأثير، أسد، 4م ص286).

128 - مالك بن عمرو بن سميط [بضم السين وفتح الميم] (النجاري): أخو ثقف [بفتح الثاء وتسكين القاف] ومدلج [بكسر الميم وفتح اللام]، حضر بدران (لا يظهر في ثبت ابن إسحاق؛ كما حضر أهداً وجميع الأحداث العسكرية التالية (ابن حجر 3م ص704 الرقم 1769؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة؛ يقول عنه الذهبي باریس إضبارة 1 ورقة 115، ر. أما ابن سعد فيقول في ج2 من 3 ص151 و152: من المحتمل أن اسمه هو مالك بن عمرو بن عتيق بن عمرو بن مبدول، إلا أنه لم يذكر استشهاده باليمامة ولو أنه شوهده في المدينة ذات جمعة وكان الرسول ﷺ ما يزال على قيد الحياة. ولا يظهر اسمه في ديوان أنساب الأنصار).

129 - مخاشن [بفتح الميم] الحميري [بكسر الحاء وتسكين الميم]: حليف الأنصار: وإن كان بعضهم يتمسك بأنه هو نفس الصحابي الذي يحمل اسم مخشي بن حمير (انظر ت ح التالية المرقمة 131، (ابن حجر 3م ص791 الرقم 1941؛ ابن الأثير، أسد، 4م ص335).

130 - بلاذري يضيف في 91 [إلى شهداء اليمامة] مخزمة [بفتح الميم وتسكين الحاء وفتح الراء] بن شريح الحضرمي حليف بني أمية.

131 - معشي بن حمير [بضم الحاء وفتح الميم وتشديدها] الأشجعي : ذكر في غزوة تبوك (ابن حجر م 3 ص 797 الرقم 1953 ؛ ابن الأثير ، أسد ، م 4 ص 338) قارن به ت ح الرقم 129.

132 - معبد بن زهير (عدي العجلاني) : وفق ما في مغازي الأموي [المتوفى ما بين سنتي 179 و194هـ] اعتماداً على ابن إسحاق فإن معبدأ استشهد في معارك اليمامة (ابن حجر م 3 ص 899 الرقم 4006) . في ابن الأثير ، أسد ، م 4 ص 391 يذكر أحد الصحابة باسم معبد بن زهير بن أبي أمية ، لكنه يقول بأن الصحابي الذي يشير إليه قتل في موقعة الجمل في سنة 36هـ . الذهبي باريص إضبارة 1 ورقة 117 مدون فيها اسم «معبد بن عدي العجلاني» .

133 - نافع بن سهل الأنصاري الأشهلي : ذكره عمر بن صباح [بفتح الباء وتشديدها] (ابن حجر م 3 1121 الرقم 8165 ؛ لم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة) .

134 - ابن الأثير م 2 ص 280 يضيف الصحابي نعمان بن أصر [بفتح الهمزة والصاد وسكون الراء] بن الربيع البلوي إلى [قائمة شهداء اليمامة ويقول إنه : حضر بدرأ ؛ وأحداث السنة 11هـ فقرة 242.

135 - النعمان بن عبيد بن مقرن بن أوس بن مالك الأنصاري : (ابن حجر م 3 ص 1157 الرقم 8255 ؛ ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة) .

136 - هديم [بضم الهاء وفتح الدال] (أو هليم) بن عبد الله بن حلقمة بن المطّلب الكلبي : (ابن حجر م 3 ص 1236 الرقم 8453 ؛ في ابن الأثير 2 ص 286 . حريم [بضم الحاء وفتح الراء] بن عبد الله ، وفي ابن الأثير ، أسد ، م 5 باسم «حظيم» بضم الحاء وفتح الظاء) .

137 - ورقة بن إلياس بن عمرو الأنصاري هذا الصحابي يضيفه ابن الأثير وفق ما جاء في م 2 ص 280 من كتابه إلى ثبت من استشهد من الصحابة في اليمامة . ويقول إنه شهد بدرأ ، غير أن ابن حجر في م 3 ص 1301 الرقم 8626 و1304 الرقم 8639 لا يذكر وفاته ، ويقرر أن اسمه ودقة أو ورقة . ابن الأثير ، أسد ، م 5 ص 86) أعطاه اسم ودقة ويقول عنه أنه كان قد شهد جميع

حروب النبي ﷺ وأنه استشهد في اليمامة. (ويرى مؤلف الحوليات أنه هو نفس الصحابي صاحب ت ح التالية لهذه).

138 - وذافة (أو وذافة) إياس بن عمرو بن غنم بن أمية الخزرجي الأنصاري: حضر بدرأ، وفيها سمي عقبه) كما حضر أحداً وجميع الحملات العسكرية التالية، واستشهد دون أن يترك عقباً (ابن سعد ج 2 م 3 ص 98؛ ابن حجر م 3 ص 1301 الرقم 8626، أثبت أن اسمه كان ودقة أو ودقة [بتخفيف القاء] أو ورقة، لكنه لم يشر إلى استشهاده في اليمامة؛ الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 117، ر.، ذكر خطأ أن اسمه كان أدبة [بضم الهمزة وفتح الباء] بن إياس قارن ب ت ح. الرقم 149.

139 - واقد بن سهل الأنصاري الأشهلي: (ابن حجر م 3 ص 1293 الرقم 8606؛ لم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة.

140 - الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 115 ف. يذكر وهباً بن حزن بن أبي وهب المخزومي. ابن الصحابي (صاحب ت ح الرقم 40) على أنه أحد الصحابة الذين استشهدوا في اليمامة، إلا أن اسمه لا يظهر في أي من جميع المصادر التي نعرفها.

141 - يعلى بن جارية الثقفي حليف بني زهرة بن كلاب، يذكره الدولابي في حبيش (ورقة 20، ر. ف.).

142 - يزيد بن أوس حليف بني عبد الدار يذكره كل من الذهبي في بارس (ا. 1 ورقة 115، ف.) والدولابي في حبيش (ورقة 20، ر. ف.). ولكنه لم يظهر في ثبت ابن حجر.

143 - يزيد بن رقيص [بضم الراء وفتح القاف] الأسدي حليف الأمويين يضيفه البلاذري في (91) إلى ثبته وقيل في ابن حجر (م 3 ص 1349 الرقم) بأنه شهد بدرأ، وتجاهل استشهاده في اليمامة (ابن الأثير، أسد م 5 ص 109؛ قارن بترجمة حياة الصحابي المرقمة 78، الذهبي بارس إضبارة 1 ورقة 115، ف.) يصفه بين شهداء اليمامة.

144 - يزيد بن أسيد [بفتح الهمزة وكسر السين] (أو أسيد بضم الهمزة) بن حارثة الثقفي الزهري: حليف بني زهرة (ابن حجر م 2 ص 39 ولم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

145 - يزيد بن الأزور الأسدي: شهد المعركة الكبيرة في اليمامة في سنة 11هـ، وقاتل بشجاعة عظيمة إلى أن قطعت ساقاه كلاهما واستشهد جراء جروحه. يقال إن من المحتمل أن يكون أخاً لضرار بن الأزور (ابن حجر م 2 ص 88 و 89؛ لم يذكره ابن الأثير في أسد الغابة).

146 - يزيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري: أخ لزيد بن ثابت، يقول بعضهم إنه شهد بدرأ. سوى أنه لا يظهر في ثبت ابن إسحاق (قارن بأحداث السنة 2هـ ص 65)؛ وليس من المؤكد أنه استشهد في معركة اليمامة، فالبخاري [المتوفى سنة 256هـ]، والنسائي [المتوفى سنة 302هـ]، وابن ماجه [المتوفى سنة 273هـ] رَوَوْا عنه في صحاحهم الكبيرة أحاديث نبوية، ويقول مؤلف الحوليات: إنه إذا ما كانت تلك الأحاديث أصيلة فيتحتّم أن يكون زيد بن ثابت هذا قد عاش طويلاً. (ابن حجر م 3 ص 1344؛ ابن الأثير م 2 ص 280؛ بلاذري 92؛ ابن الأثير أسد م 5 ص 105؛ الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115، ف.؛ الدولابي في حبيش ورقة 20، ف.).

147 - الدولابي في حبيش ورقة 20 ر. ف. ذكر صحابياً يسمى يعلى بن جارية الثقفي حليف بني زهرة بن كلاب.

148 - الذهبي باريس (إضبارة 1 ورقة 115 ف) والدولابي في حبيش (ورقة 20 ر. - ف.). يذكران يزيد (أو معلّب) بن حارثة الثقفي، ولا ذكر له في ابن حجر.

149 - بلاذري 91 يضيف الصحابي يزيد بن رقيص الأسدي، حليف بني أمية. في ابن حجر (م 3 ص 349 الرقم 8768) قيل إنه شهد بدرأ، لكنه مجهل ظروف استشهاده في اليمامة. (ابن الأثير، أسد م 5، ص 109؛ قارن بـ ت ح الرقم 70) الذهبي باريس إضبارة 1 ورقة 115 ف) يصنفه ضمن شهداء اليمامة.

150 - يزيد بن وقص حليف بني عبد شمس، التقط الراية من يدي سالم مولى أبي حذيفة لحظة استشهاده ودافع عنها بدوره حتى سقط شهيداً (ابن الأثير م5 ص122؛ ابن حجر م3 ص1369 الرقم 8832).

151 - ابن الأثير (م2 ص280 يضيف الصحابي ورقة بن إياس بن عمر الأنصاري: إلى الذين شهدوا بدرأ، لكن ابن حجر (م3 ص1301 الرقم 8626) لا يشير إلى استشهاده، ويصرح بأن اسمه هو ودقة أو ورقة. ابن الأثير، أسد، م5 ص86) يسميه ودقة ويقول: كان مشاركاً في جميع الحملات العسكرية للرسول ﷺ، وإنه استشهد في البجامة، كما يقول إنه هو نفسه الصحابي المدونة ت. ح أمام الرقم 137.

السليقة اللغوية عند العرب

د. علي محمد النوري
كلية الشريعة - جامعة القاهرة

حاول بعض الباحثين المحدثين أن يُقَرِّبوا لنا معنى السليقة اللغوية، فإذا هي عندهم شيء كالذي أسماه ابن خلدون - رحمه الله - «المَلَكَةُ»، تُسْتَجَادُ بالمِرْزَانِ والدُّبَّةِ، وتَضَعُفُ بالإهمال والتَرْكُ.

وإذا هي ليست أمراً غامضاً أو سحرياً، موقوفاً على جنس العرب وبيئتهم، وإنما هي مرحلة مُتَمَيِّزة من مراحل التمكن اللغوي لا يَتَلَعَّها إلا دَوُو الاستعداد الفطري الفائق.

ولكنَّ السليقة اللغوية عند العرب، تَظَلُّ في نظري - رغم محاولات التيسير والتقريب - شيئاً آخر غير الذي قيل.

فهل السليقة هي المَلَكَةُ حقاً؟ وهل الإتيقان اللغوي، والمِرْزَان والدُّبَّةُ

والمهارة، وما إليها، يمكن أن تجعل من الفرد سليقيًا؟

ثم هل يمكن أن تُفصل السليقة عن جنس العرب وبيئتهم؟ وهل الجنس والبيئة من حيث هما، كافيان أن يجعللا كلَّ منتسب سليقيًا؟

تلك الاستفهاماتُ قضايا أثارها في نفسي اشتغالي بهذه المسألة. وقد رجوت أن أكون وجدث لها في هذا البحث إجاباتٍ مقنعةً وحُلُولاً مرضيةً، دون تَعَجُّلٍ أو اعتساف.

الأُس اللغوي:

نقل أبو منصور الأزهري - رحمه الله - في «تهذيبه» ما يلي:

- «وقال بعضُ العرب: سَلَقَهُ بالسَّوِطِ وَمَلَقَهُ: أي نزعَ جِلْدَهُ. وقال الليث: ركبْتُ دَابَّةً فسَلَقْتَنِي: أي سَخَّجْتُ⁽¹⁾ باطنَ فخذي⁽²⁾...»

- وروى عمرو عن أبيه أنه قال: السلائق: الشرائعُ ما بين الجَنَبَيْنِ، الواحدة: سليقة.

- ويقال سَلَقْتُ اللحمَ عن العظم: إذا أَلَحَّيْتَهُ عنه. ومنه قيل للذئبة⁽³⁾: سَلَقَةٌ.

- وقال الله جل وعزَّ: ﴿سَلَفَوْكُمْ بِالْبَيْتِ جَدًّاوْ﴾⁽⁴⁾.

(1) «قال الليث: سَخَّجْتُ رَأْسِي بِالْمِشْطِ سَحْجًا، وهو تسريحٌ لَيِّنٌ على فروة الرأس. قال: والسَّخْجُ: أن يصيبَ الشيءَ الشيءَ فيسحقه» أي يقشر منه شيئاً قليلاً...

وأنصح جلده من شيء مَرَبِيءٍ: إذا قشر الجلد الأعلى» (تهذيب اللغة (مصح) 120/4).

(2) في الأصل: «جلدي» مكان «باطن فخذي». وهذه عن مخطوطة التهذيب (م)، كما رمز لها المحقق. وهي عندي أوفى لأنَّ باطن الفخزين والأكتين يحصل بهما ذلك من ركوب الدواب. (وانظر أساس البلاغة (سلق): 305).

(3) «قال الأصمعي: الذئبة: قَرْجَةٌ ما يَبْنُ دَقْنِي الرُّخْلِ والسرج والغيط، أي ذلك كان». (تهذيب اللغة (ذاب) 22/15).

(4) سورة الأحزاب، الآية: 19.

قال الفراء: معناه عَضُوكُمْ بِالسِّنَةِ. يقول: آذوكُم بالكلام في الأمن⁽⁵⁾ بالسِّنَةِ سَلِيطة دَرِيَّة. . .

وقال الليث: سلقته باللسان: أي أسمعته ما كره، فأكثرَتْ. ولسان مَسْلُوق: حديد ذَلُوق.

- وعن أبي زيد قال: يقال: فلان يقرأ بالسليقة أي بالفصاحة، من قوله: ﴿سَلَقُواكُمْ بِالسِّنَةِ﴾.

- وقال غيره: فلان يقرأ بالسليقة أي يقرأ بطبعه الذي نشأ عليه ولغته.

- وروى أبو عبيد عن أبي زيد: إنه لَلَّيْمُ الطبيعة والسليقة.

- وقال أبو عبيد في السليقة مثله.

قال: ومنه قيل: فلان يقرأ بالسليقة أي بطبيعته، ليس بتعليم.

قال أبو منصور الأزهري: المعنى أن القراءة مأثورة لا يجوز تعذيبها، فإذا قرأ البدوي بطبعه ولغته ولم يتبع سنة القراءة قيل: هو يقرأ بالسليقة.

- ثعلب عن ابن الأعرابي: قال: السليقة: المَحْجَةُ الظاهرة، والسليقة طبع الرجل.

قال: والسليق: الواسع من الطرقات. والسَلُوق: أثر الدُّبُر إذا برىء وأَيْفُض.

- وقال غيره: يقال لأثر الأنساع في بطن البعير يَتَحَصُّ عنه الوبر: سلاتق، شُبُهت بسلاتق الطرقات.

- وقال الليث: السليقي من الكلام ما لا يَتَعَاهَدُ إعرابه، وهو في ذلك فصيح بليغ في السمع، عثور في النحو.

(5) في الأصل «الأمر» بالراء بدل «الأمن» بالنون. وهذه عن مخطوطة التهذيب (ج)، كما رمز إليها المحقق. وهي عندي أوفق لأن الآية وكلام الفراء عليها. (وانظر معاني القرآن 2/339).

- وقال غيره: السليقي من الكلام: ما تكلم به البدوي بطبعه ولغته، وإن كان غيره من الكلام أثر وأحسن.

قال: والسليقة مخرج النسخ في دَفَّ البعير، وأنشد:

تَبْرُقُ فِي دَفِّهَا سَلَاتِقُهَا⁽⁶⁾

قال: وأشتق ذلك من قولك: سَلَقْتُ شَيْئاً بالماء الحار، وهو أن يذهب الوبر ويبقى أثره؛ فلما أحرقت الجبال شبه بذلك، فسُميت سلاتق.

- وقال أبو عبيد: السلاتق بالسين: ما سُلِقَ من البقول.

- وقد يقال لما يلي اللهوات من الفم أسالق.

وقال جندل:

إني أَسْرُقُ أَحْسَنَ غَمَزِ الْفَائِقِ

بَيْنَ اللَّهَى الْوَالِجِ وَالْأَسَالِقِ

- وقال الأصمعي: السليق: الشجر الذي أحرقه حرٌّ أو برد⁽⁷⁾.

ونقل الجوهري - رحمه الله - في «صاحبه»:

- «وَسَلَقَ: لَغَةً فِي صَلَقَ أَي صَاخَ.

- والمسلاق: الخطيب البليغ، وهو من شدة صوته وكلامه، وكذلك السَّلَاق.

قال الأعشى:

فِيهِمُ الْحَزْمُ وَالسَّمَاحَةُ وَالنَّجْدُ سَدَّةٌ فِيهِمْ، وَالْخَاطِبُ السَّلَاقُ

وَيُرَوَّى: «السَّلَاقُ».

يقال: خطيب مُسَلَّقٌ.

- وسَلَقْتُ الْمَزَادَةَ: أَي دَهَشْتُهَا.

(6) صدر بيت للطرماح، في ديوانه: 117. وعجزه:

مِنْ بَيْنِ قَلْبٍ نَوَامٍ جُنْدُهُ

(عن هامش التحقيق: 404/8).

(7) انظر تهذيب اللغة (سلق) 403/8 - 406.

قال الشاعر :

كأنهما مزادنا مُتَمَجِّل قَرِيَّانَ لَمَّا يُسْلِقَا بِيَدِهَانِ

- والسَّلَاقُ: بشر يخرج على أصل اللسان.

ويقال: تَقَشَّرَ في أصول الأسنان.

- والسَّلْقُ، بالكسر: الذئب، والأُنثى: سِلْقَةٌ⁽⁸⁾.

ورُبُّمَا قيل للمرأة السليطة: سِلْقَةٌ.

والسَلْقُ: النبت الذي يُؤكل.

- والسليقة: أثر النسع في جنب البعير.

- والسليقة: الطبيعة. يقال: فلان يتكلم بالسليقة، أي بطبعه، لا عن تعلم، وهي متسوية بالفصاحة.

- وتَسَلَّقَ الجدارَ: أي تَسَوَّره.

- والسليقُ: ما تحاث من الشجر، ومنه قول الراجز:

«تَسْمَعُ منها في السليق الأشهب»⁽⁹⁾

ومما تقدم يمكن أن نحصر أهم الدلالات اللغوية لرسم (س - ل - ق) فيما يلي:

أ - ما يتصل بنزع شيء من شيء:

كتنزع الجلد الخارجي، ونزع ما عليه من شعرٍ أو وَرٍ ونحوهما، بفعل الأنساعِ والجبال وما إليها. وتنزع اللحم عن العظم.

(8) كذا وانظر: الجهمرة لابن دريد 41/3 - 43 واللسان لابن منظور 161/10 - 162.

(9) ويعد:

تَحْتَقُّ مِثْلَ الضَّرَامِ الْمُطْبَعِ

الصحيح (سلق) 4/ 1497 - 1498.

ب - ما يتصل بأثر شيء في شيء :

كأثر السابلة على الأرض بحيث يصير ذلك طريقاً ظاهرة واسعة . وكأثر الركوب أو الحمل على متون الدواب إذا دبرت .

وكأثر الأنساع والحبال ونحوها في بطون الإبل إذا طال شدُّها عليها .

وكأثر الماء الحار في المطبوخ ، وأثر الحر والبرد في الشجر والنبات ، وأثر الدهن في المدهون . . .

ولا يفوتنا في هذا الصدد ملاحظة ما يأتي :

1 - أنَّ مفهوم الأثر قد تطوّر - شأن الألفاظ اللغوية عموماً - من الحقيقة إلى المجاز أو نقول : من المُحَسَّن إلى المعقول . ومنه - فيما نحن بصددّه - قوله تعالى : ﴿ سَلَوْنَكُمْ بِالْيَسْرِ حِدَاوْ ﴾ .

فالإيذاء باللسان السليط ضرب من الأثر المعنوي . وقديماً قيل : جُرْحُ اللسانِ أَتَكَى من جرحِ السَّنانِ .

وإذا كان للأخير جرحٌ في الجسم يسيل دماً ، فإنَّ للأوّل جرحاً في النفس يسيل ألماً .

2 - أنَّ السليقة بمعنى الطريق الظاهرة الواسعة أسبق في الاستعمال العربي - كما تبيّنت - منها بمعنى أثر الأنساع والحبال في بطون الإبل .

يُسْتَنْجَجُ ذلك من قول غير ابن الأعرابي الذي أورده الأزهري - رحمه الله - حيث قال :

« وقال غيره : يقال لأثر الأنساع في بطن البعير ينحسُّ عنه الوبر : سَلَاتِقٌ ، شُبِّهَتْ بسَلَاتِقِ الطرقات . »

فتسمية آثار الأنساع بالسَلَاتِقِ إنما جاءت عن طريق تشبيهها بسَلَاتِقِ الطرقات .

والمشبه به أسبق وجوداً - على الأقل في ذهن المستعمل - من المشبه .

3 - أن أسبقية استعمال «السلائق» عند العرب يتنازعها معنيان :

- أحدهما : ما تقدّم من معنى الطرقات .

- والآخر : سَلَقْتُ شَيْءَ بِالماء الحارّ لطبخه ، ونزع ما عليه من قشرة أو وَبَرٍ أو شَعَرٍ ونحو ذلك . فقد جاء فيما نقله الأزهرِيُّ - رحمه الله - عن غير الليث : «قال : وَأَسْتَقُّ ذَلِكَ⁽¹⁰⁾ من قولك : سَلَقْتُ شَيْئاً بِالماء الحارّ ، وهو أن يذهب الوَبَرُ وَيَبْقَى أَثَرُهُ . فَلَمَّا أَحْرَقْتَهُ الْجِبَالُ شُبَّهَ بِذَلِكَ ، فَسُمِّيَتْ سَلَائِقُ» .

فتسمية آثار الجبال في دَفِّ البعير بالسلائق إنما جاءت عن طريق تشبيهها بما سلقه الماء الحارّ .

والمشبه به - كما سلف - أسبق وجوداً - على الأقل في ذهن المتكلّم - من المشبه .

فالمشبه به عند اللغوي الأول⁽¹¹⁾ الطرقات الظاهرة الواسعة ، سَمَّيْتُهَا الْعَرَبُ سَلَائِقَ لِأَنَّ السَّابِلَةَ نَزَعَتْ بِتَرْدَدِهَا مَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ نَبَاتٍ أَوْ حِجَارَةٍ .

والمشبه به عند اللغوي الآخر⁽¹²⁾ المطبوعُ بِالماء الحار ، سَمَّيْتُهُ الْعَرَبُ مَسْلُوقاً لِأَنَّ حَرَارَةَ الْمَاءِ نَزَعَتْ مَا عَلَيْهِ مِنْ قَشْرَةٍ أَوْ وَبَرٍ أَوْ شَعْرٍ .

ولكن أي الأمرين أسبق في استعمال العرب حقيقة ؟

كَأَنَّ الْأَرْجَحَ عِنْدِي أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى الْأُولَى أَسْبَقَ . وَذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ ، فِي وَجُودِهِ عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِ ، مَشَى فِي مَنَاطِبِهَا وَسَلَكَ لِنَفْسِهِ فِي أَرْجَائِهَا مَسَالِكَ وَطُرُقَاتٍ قَبْلَ أَنْ يَكْتَشِفَ النَّارَ وَيُنْضِجَ عَلَيْهَا طَعَامَهُ .

(10) يريد مخرج النسع في دَفِّ البعير .

(11) يُرَادُ مَا مَضَى فِي الْمَلَاظَمَةِ السَّابِقَةِ .

(12) يُرَادُ مَا فِي هَذِهِ الْمَلَاظَمَةِ .

ج- ما يتصل بالطبع :

سواء أكان طبعاً لغوياً: كال فصاحة والبلاغة واللهجة بحيث ينشأ عليها المرأة، لا يطاوعه لسانه إذا أريد على سواها، مما لم يألفه.

أم كان طبعاً أخلاقياً: كالشهامه، واللؤم، والكرم والجود... وما إلى ذلك، على نحو ما جاء عن أبي زيد من قوله: «إنه للثيم الطيبة والسليقة».

د- ما يتصل بمخارج الأصوات:

على نحو ما جاء في تسميتهم لما يلي اللهوات من الفم بالأسالق.

وهو مخرج لم يذكره علماء الأصوات القدماء والمحدثون - فيما علمت - وهم مُغْلِزُونَ في ذلك، لأن الأسالق أو ما وراء اللهاة، تسمية تشريحية أكثر منها صوتية؛ بحيث لا تعلم بالتحديد أي صوت من الأصوات اللغوية يخرج من هذا الحيز.

تلك هي إذا أمْهَاتُ الدلالات التي يدور في فلكها رسم (س - ل - ق). كما تَبَيَّنَتْها من خلال ما تقدّم عَرَضْهُ مما جاء به مُعْجَمَانِ عمدتان في العربية هما: «تهذيب» الأزهرى، و«صِحاح» الجوهري. غير أنني أرى أنَّ جَمَاعَ ذلك كُلِّهِ يُمكن أن يُخَصَّرَ في معنى الأثرِ سواء أكان حقيقة أم مجازاً. فهو الأضْلُ الذي تَأَرَّرُ إليه كُلُّ القُروع.

حَدُّ السَّلِيْقَةِ: أو بين السَّلِيْقَةِ والمَلَكَةِ:

فالسليقة اللغوية أَثَرُ يَبَيَّنُ لتلك الطبيعة أو السجية التي جعلت من البَدَوِيّ ذا قدرة كلامية فائقة، ومهارة جَلِيَّة، يرتقي بهما في درجات البلاغة والفصاحة والبيان. ويتأى عن دركات اللَّحْنِ والخطأ والعَيِّ، من غير تعلم مقصود أو ذَرَبَة مُرَادَة.

وعلى هذا، فالسليقة ليست معنى غيبياً ولا أمراً سحرياً يُعْجَزُ عن تفسيره.

فقد أثبتت الحقائق العلمية أن الإنسان يُخلق مزوداً بقدرة على الكلام تتمثل في مراكز في المخ للذاكرة اللغوية وللعمليات العقلية العليا، وللقراءة والكتابة، ولحركات النطق⁽¹³⁾.

ف تلك القدرة هي أساس السليقة، أو نقول: إن السليقة اللغوية أثر لتلك القدرة التي أودعها الله - سبحانه وتعالى - في الإنسان.

وإنما توجهها البيئة توجيهاً حسناً أو سيئاً.

ذلك أن الإنسان إذا أستوعب قدرأً صالحاً من لغة بيئته، فإنه يصير بوسعِهِ أن يؤلف جُملاً وعباراتٍ لم يكن قد سمعها ذاتها من قبل.

ولعل هذا هو أدنى درجات السليقة. إذ تختلف درجاتها باختلاف درجات ما كَمَنَ وراءها من تلك القدرة الفطرية.

وكأن السليقة بهذا المعنى تقترب مما أسماه العلامةُ أبْن خلدون بـ«المَلَكَةِ اللغوية»، التي فضّل الكلام عنها في غير موضع من «مُقَدِّمته». وقال في أحدها:

«أَعْلَمُ أَنَّ اللُّغَاتِ كُلَّهَا مَلَكَاتٌ، شَبِيهَةٌ بِالصَّنَاعَةِ، إِذْ هِيَ مَلَكَاتٌ فِي اللِّسَانِ، لِلْعَبَارَةِ عَنِ الْمَعْنَى، وَجُودَتِهَا وَقُصُورُهَا، بِحَسَبِ تِمَامِ الْمَلَكََةِ أَوْ نَقْصَانِهَا... وَالْمَلَكَاتُ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِتَكَرُّرِ الْأَفْعَالِ، لِأَنَّ الْفِعْلَ يَقَعُ أَوَّلًا، وَتَعُودُ مِنْهُ لِلذَّاتِ صِفَةٌ، ثُمَّ تَتَكَرَّرُ فَتَكُونُ خَالًا، وَمَعْنَى الْحَالِ أَنَّهُ صِفَةٌ غَيْرَ رَاسِخَةٍ، ثُمَّ يَزِيدُ التَّكَرُّارُ فَتَكُونُ مَلَكََةً أَيْ صِفَةً رَاسِخَةً»⁽¹⁴⁾.

والظاهر أنه استفيد في «المعجم الوسيط» من كلام أبْن خلدون السالف عن «المَلَكَةِ» فحدّدت بأنها صفة راسخة في النفس، أو أستعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحلق ومهارة، مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية⁽¹⁵⁾.

(13) انظر المعنى اللغوي د/ محمد حسن حسن جبل، ص 98 - 103.

(14) المقدمة: ص 648.

(15) انظر المعجم الوسيط: (ملك).

ولكن هل السليقة هي الملكة حقاً؟ وهل هما لفظان لمعنى واحد؟

ولو أوجزت ههنا ما سيأتي تفصيله لقلت: إنَّ الفرق بين الملكة والسليقة - بالمفهوم الذي قدَّمته - أنَّ الأولى قد تُرَبَّى بالتعلُّم المقصود وغير المقصود جميعاً.

أما الأخرى فلا تكون إلا بالتعلُّم غير المقصود⁽¹⁶⁾.

وكأنَّ الملكة أكتسابٌ والسليقة هبةٌ. لذلك كانت السليقة آصلً وأقوى من الملكة.

فليس كلُّ ذي ملكة سَلِيقِيَّ، كما أنه ليس كلُّ سَلِيقِيٍّ ذا مَلَكَةٍ.

السليقة بين القدماء والمحدثين:

«يرى اللغويون العرب القدماء - فيما أستخلصه الدكتور رمضان عبد التواب - أنَّ السليقة - مرتبطة بالجنس والوراثة، أي أنَّه لا يتصور أن يُسيطر على اللغة العربية غير العربي، كما أنه لا يمكن أن يتقنها اتقانً العربي لها، وهم بذلك كأنما قد تصوَّروا أنَّ هناك أمراً سحرياً، هو يربُّ السليقة، ذلك هو الجنس؛ فكان الأمهات يرضعن السليقة في ألبانهن، وكأنَّ تلك السليقة تتَّصلُ اتصالاً وثيقاً برمالهم وآثارهم وأطلالهم ودمنهم»⁽¹⁷⁾.

ويبدو لي أنَّ في هذا الاستخلاص، وفي عرْضه بهذه الصورة بعضَ نظير:

أ - أنَّ اللغويين القدماء إذا تحدثوا عن السليقة عند العرب، ونوَّهوا بشأنها، وأعجبوا بأصحابها إعجاباً مُفرطاً أحياناً؛ لم يكونوا صادقين في كل ذلك عن أنَّ السليقة هي - كما فهمها المحدثون - بمعنى المَلَكَةِ، أي مهارة لغوية مكتسبة، كسائر المهارات، يُسَيِّطَرُ بها على العربية، وتُستَجد بالمران والذُّبَة.

(16) انظر الاحتجاج بالشعر في اللغة. د/ محمد حسن حسن جبل ص 15.

(17) فصول في فقه العربية: ص 95.

ب - أن كلمة «ملكة»، في حد ذاتها، كلمة مُؤَلَّدة، بحيث لا نجدُها في استعمالَاتِ اللغويين القدماء.

وكأنَّ أقدم تعريف لها هو ما جاء عن ابن خلدون - رحمه الله - وضَمَّن فحواه «المعجم الوسيط» - كما تقدَّم - أما السليقة فهي لفظة معروفة عند العرب، وأستعملها اللغويون القدماء - كما مضى عَرْضُه - وفسروها بالطبيعة اللغوية التي ينشأ عليها البدويُّ ويعتاؤها لسانه.

وتبيُّنًا أنها أثرت لتلك الطبيعة في لسان البدويِّ دون أن يكون تَلَقَّن قواعد الكلام ومعايير الفصاحة والبلاغة والبيان على شيخٍ أو مُعلِّم.

ج - أن ارتباط السليقة بالجنس العربي، وبالبئة العربية أمر سليم جدًا. إذ لا يعقل أن تكون اللغة، أية لغة، من حيث هي منطوق مُعَبَّر عن معانٍ تصوِّرها المتكَلِّم، وترجمت عن أحاسيسه، وسجَّلت علاقائه، ووصفت محيطه ببعديه: المكاني والزمني، لا يعقل أن تكون متفصلة عن جنسه وبيئته.

فالسليقة، على هذا الأساس، تتصل اتصالاً وثيقاً فِعْلاً برمال العرب وآثارهم وأطلالهم وخيامهم ودمنهم.

وهل حيَّ هذه الحياة المعيّنة، في تلك البئة المحددة، وعَبَّر عنها بلغة أسمها العربية، غيرُ الجنس العربي؟

د - أنَّ اللغويين العرب القدماء لم يصفوا كلَّ العرب، من حيث هم عربٌ، بالسليقة.

ولنما قصرُوا ذلك الوصفَ على بعض الأعراب من أهل البادية، عندما بُهِّزُوا بما تَلَقَّوْهُ عنهم من لغة لم يكونوا قد سمعوا مثلها في المدن والحوضر.

ولذلك وقف اللغويون العربُ القدماءُ حياتهم على جمع اللغة «السليقية» من أهل البادية، لأنها لغة لم تنشأ عن تعلُّمٍ مقصود، أو تعييدٍ مُلقَّن، وإنما عن سليقة سليمة وطبيعة مستقيمة.

ولا نكاد نجد شواهد، في أمهات الأصول اللغوية⁽¹⁸⁾ لغير أهل البداوة؛ بل إن من اللغويين من كان يأنف أحياناً أن يأخذ عن بعض القبائل التي جاورت المدن والحواضر، خوفاً من أن يكون فساد السليقة قد انتقلت إليهم عدواً.

كما أننا لم نجد اللغويين القدماء قد وصّفوا بالسليقة غير أعراب البادية؛ وإن كان هناك أجناس شتى قد تعلّموا العربية، وأتقنوها أيّما إتقان، وتفننوا في طرائقها وغاصوا في بواطنها، وخاضوا لججها.

وما ذلك إلا لأن اللغويين القدماء كانوا يعلمون تمام العلم أن السليقة ليست صنعة تُتقَن ولا خبرة تُستجاذ ولا ملكة تُربى بالجران والذرية؛ وإنما هي هبة طبيعية قبل هذه المراحل كلّها، بل تفوقها أحياناً - كما سيأتي - حيث نجد بعض الأعراب يسخرون من حلقات الدرس النحوي.

وذلك لأنهم لمسّوا بإدراكهم الفطري أن اللغة ليست قواعد وقوانين وأحكاماً يحفظها المرء في مجالس الدرس والتلقين؛ وإنما هي حياة تسري في كيانه، يرتفعها من طبيعته وبيئته، دون مُعلّم مخصوص أو درس مقصود.

وهذا أمر دقيق جداً، يكاد يصعب تصوّره اليوم، لأننا لفساد سلاقتنا اللغوية، وتلاشي بيئاتنا الكلامية، أصبحنا لا نستطيع أن نتصوّر أعرابياً من أهل البادية، لم يجلس بين يدي مُعلّم قط، يتكلّم بطلاقة وبيان، عربية فصيحة، بليغة، لا لحن فيها ولا خطأ، يتلقّفها من فيه ليدونها في دفاتره، علماء أجلاء كعيسى بن عمر الثقفي (149هـ) وأبي عمرو بن العلاء (154هـ) وأبي الخطاب الأخفش الأكبر (157هـ) والخليل بن أحمد الفراهيدي (174هـ) والكسائي (189هـ) وأبي عبيدة معمر بن المثنى (213هـ) وأبي زيد الأنصاري (215هـ) والأصمعي (216هـ) . . . وغيرهم كثير.

(18) عدا علم البلاغة، فإنه علم مستحدث، وقد أجز فيه الاستشهاد بالمؤلّد، لأن النظر فيه إلى المعاني من حيث هي، لا إلى الألفاظ.

أجل، هؤلاء العلماء الأجلاء يصفون أولئك الأعراب، أهل الخيام والصحرَاء، والإبل والشاء، والبطش والوفاء والبذل والسخاء... يصفونهم بأنهم أهل سليقة لغوية. ولم يرد عن أحد من هؤلاء العلماء، على علمهم، أنه وُصِفَ بها!

ليس في ذلك دليل على أنَّ السليقة ليست كما فهمها المحدثون؛ وأنَّ معناها أدقُّ بكثير مما ذهبوا إليه من معنى الملكة؛ وأنها شيء فطري مُنَحَّ بعض الأعراب، وأمتازوا به دون غيرهم.

وبناءً عليه، فأرتباط السليقة بالجنس العربي على الإطلاق هكذا - وإن كان على جهة السخرية - أمرٌ غالٍ؛ ونسبته إلى فهم اللغويين العرب القدماء، بتلك الصورة نسبة لا تكاد تسلم من الاعتساف.

وظاهر أنَّ الأستاذ الكبير رمضان عبد التواب قد أخذ متعجلاً بفهم المحدثين للسليقة، وإلاَّ لكان حريّاً به - وهو من هو - أن يدقق النظر ويستجلي كوامن الأمر.

قال مستعرضاً رأي الدكتور إبراهيم أنيس - رحمه الله - ليقابل به رأي اللغويين العرب القدماء:

«أما السليقة في رأي المحدثين فهي: «لا تعدو أن تكون مرحلة من مراحل إتقان اللغة، عندما لا يكاد يشعر المتكلِّمُ بخصائص كلامه، من حيث الأصوات وأبنية الألفاظ، وتراكيب الجمل، فهو يؤدي الكلام بصورة آلية، دون أن يكون له أي اختيار في هذه النواحي؛ بل تصدر منه دون تكلفٍ أو تعمُّدٍ، وإنَّما على حَسَبِ ما سمع في صغره، ممن حوله من الكبار، وعلى نفس المنهج الذي يسلكونه، فالمرءُ يبدأ حياته مقلِّداً لِللَّغَةِ أبويهِ، وتصادفه عقبات وعثرات في هذا التقليد، ويمرُّ بمراحل كثيرة قبل أن يصل إلى تلك التي تُسمَّى بمرحلة السليقة.

أي أن اكتساب اللغة يبدأ بالتقليد وكثرة الجَـزَـان، ولا يقال للطفل في أثناء تعلُّمه لغةً أهله، وقبل أن يسيطر عليها: إنه يتكلَّمُها بالسليقة، فلا ورائة في

السليقة اللغوية، وإنما الأمر كله رهن بالاكساب والتقليد والمران، وعلى حَسَب ما تشكُّله البيئة. فاللغة ملك من يتعلَّمها، لا أثر فيها للوراثة أو الجنس؛ فالطفل الذي يولد من أبوين مصريين، ثم ينشأ بعيداً عنهما، في بيئة إنكليزية، يشبُّ ويتَّلمَّ كالإنكليزي تماماً من حيث اللغة... وليس في السليقة اللغوية لدى المحدثين شيء غامض أو أمر سحري، كما كان علماء العربية القدماء يظنون، حين رَبَّطُوا بينها وبين البداوة حيناً، أو الجنس العربي حيناً آخر، إذ لم يتصوِّروا أن الأجنبي عن العربية يمكن أن يقتنها كابناء العرب، مهما بذل من جهد أو صرف من زَمَنٍ⁽¹⁹⁾.

وهذا كلام قد بُني ورُصِّصَ على أساس أن السليقة - كما تقدَّم - مَلَكَه تحصل بالتقليد والمران والاكساب، وأنها تُتَقَنُّ وتُسْتَجَاد كأي مهارة من المهارات الأخرى. وقد بيَّنا - فيما نوقش آنفاً - أن السليقة غير ذلك. وأنَّ العربي وغير العربي جميعاً، إذا تَعَلَّمَا اللغة في حلقات الدرس، ومجالس العلم، وأتقنَاها إتقاناً جيِّداً، وَسَيَّطَرَا عليها - كما في عبارة الرجلين - سيطرةً محكمة، لا يوصفان كلاهما بالسليقة.

ولم يرد عن أحد من العلماء - فيما أعلم - أنه وَصَفَ كلام الماهر في اللغة عن طريق التعلُّم والاكساب، بالكلام السليقي.

وإنما نشأ هذا الاختلاط بين المَلَكة والسليقة في أذهاننا، نحن المحدثين، عن قصورٍ تصوِّرنا أن تُمْتَلِكَ اللغة بغير التعلُّم والاكساب والمران. لذلك جاء كلام الأستاذين الكبيرين: أنيس وعبد التواب، على نَسَبٍ واحد، من أن السليقة هي المَلَكة. وَحَمَلَا اللغويين القدماء بَيَّةَ هذا التحديد. وهم منه بُرَّاء.

وإذا السليقة عند المحدثين بَيَّةٌ جليَّةٌ، أما عند القدماء فشيء غامض، وأمر سحري.

(19) مستقبل اللغة العربية، د/إبراهيم أنيس ص13 - 14 (تقلاً عن: «فصول في فقه اللغة» ص95

ونشأ عن ذلك أن وقع الأستاذان في كثير من التناقضات - كما أسلفنا - .

قال الدكتور رمضان مُعَلَّلًا جَمَعَ اللغويين القدماء للغة العربية عن أصناف مختلفة من العرب :

«ولأنَّ القدماء قد ذهبوا إلى أن اللغة العربية تجري في دماء العرب، فقد أخذوا اللغة عن العرب، حتى عن الأطفال والمجانين والنساء»⁽²⁰⁾ .

ولئن استقى هذه المعلومة من كتاب «المزهر» للسيوطي - رحمه الله⁽²¹⁾ - ؛ ولئن كانت تلك المعلومة في حد ذاتها حقيقة لا مِرَاء فيها، فإنَّ توجيهها على ذلكم الأساس الذي ذهب إليه الأستاذ الكبير لا يكاد يستقيم . وتوضيحه كما يلي :

أ - أنَّ هناك فرقاً بين جمع اللغة من أصناف المتكلمين بها لغاية تدوينها وحفظها من التلاشي والضيع، وبين الحكم عليها أو على أولئك المتكلمين بها .

فالجمع وصف، والحكم معيارٌ . ومنهج الجمع، من حيث هو، يقتضي الوصفية دون المعيارية .

ب - أنَّ اللغويين القدماء لم يشترطوا على أنفسهم في جمعهم اللغة العربية، أنَّ لا يأخذوها إلاَّ عَمَّن وُصفوا بالسليقة من العرب .

وقد بيَّنا - فيما سبق - أنَّ السليقة لم يُوصَف بها العربُ من حيث هم عربٌ أعتدأ بالجنس، وإثماً وُصِفَ بها بعض الأعراب من أهل البادية، ممن بُهِرَ اللغويون القدماء بفصاحتهم وبلاغتهم .

ولو أنَّ اللغويين القدماء ألزموا بهذا الشرط لَمَّا وصلنا مما وصلنا من العربية إلا نزر قليل، لا تقوُّم به معاجمٌ ولا تُبنى عليه أصول لغوية .

(20) فصول في لغة اللغة ص 96.

(21) انظر المزهر 1/ 140.

جـ - أنَّ هذه الأصناف المُتَعَجَّبَ من أخذ اللغويين القدماء العربية عنهم، أطفالاً كانوا أم مجانين أم نساء، هي أصناف لا تضير المنهج الوصفي - كما قدّمنا - وهو منهج الجمع.

وإذا كان منطوقُ هذه الأصناف لغةً عربيةً، فُضحى، سليمةً من الخطأ واللّجن، فما شأن اللغويّ بعد ذلك بالسنّ، أو بالعقل أو بالجنس؟

ولكن، هل معنى هذا أن اللغويين القدماء كانوا يجمعون اللغة هكذا حطّبت ليل، دون أدنى بصير أو تمحيص؟ ولو كانوا كذلك فهل يستحقون أن يُسمّوا لغويين؟

ذلك ما لم يجد الأستاذ الكبير بُدّاً من الإقرار به، حيث قال:

«ولكنهم - والحق يُقال - شَعَرُوا بوجود مستويات مختلفة في اللغة، فتحدّثوا عن الفصيح والأفصح، والأقلّ فصاحة، والرّديء والمذموم، والشاذّ والحوشي والغريب والنادر.

وكانت المعايير التي استندوا إليها في ذلك غامضة، فكثيراً ما تقابلنا في المعاجم عباراتٍ مثل: «وهي اللغة العليا» بلا علة واضحة لهذا الحكم»⁽²²⁾.

ولم تكن المعايير التي أعتمدها اللغويون القدماء في تصنيفهم لمستويات اللغة، غامضة، أو بغير علة واضحة، وإنما مقياسهم في كل ذلك - كما أشار إليه أستاذنا الكبير نفسه في أثناء حديثه عن تقسيماتهم للغة⁽²³⁾ - لغة القرآن الكريم، والحديث الشريف، ثم الأفصح فالأفصح.

السليقة والتعلّم:

جاءت الإشارة إلى العلاقة بين السليقة والتعلّم في «الكتاب» لسيبويه - رحمه الله - حيث قال:

(22) فصول في فقه اللغة ص 96 - 97.

(23) انظر السابق ص 97.

«وحدّثنا يونس أنه سمع من العرب من يقول: «عَلَيْكَنِي» من غير تلقين، ومنهم من لا يستعمل «ني» و«نا» في ذا الموضع أسْتغْنَاءً بـ«عليك بي» و«عليك بنا» عن «ني» و«نا» و«إياي» و«إيانا»⁽²⁴⁾.

فقول يونس - رحمه الله -: «من غير تلقين» تنصيص على أنّ الرجل تَكَلَّمَ بـ«عليكني» مَكَانَ «عليك بي» سليقةٌ دُونَ أن يَكُونَ قد عَلَّمَهَا.

وقد نُفِيَ التَّعَلُّمُ عن السليقي في كلام اللغويين القدماء جميعاً. لأن التَّعَلُّمَ والسليقة أمران لا يلتقيان.

وقد مرّ بنا كلام أبي عبيد - فيما نقله الأزهري - حيث قال: «فلان» يقرأ بالسليقة أي بطبيعته، ليس بتعليم.

والمقصود من القراءة هاهنا قراءة القرآن، في الأحرف التي ورد فيها خلاف بين القراء ورويت بأوجه متعددة. إذ القارئ على السليقة - وهو من الأعراب - لا يلتزم في أداء حروف القرآن بالأوجه المروية فيها، وإنما يقرأها بحسب طبعه اللغوي، وسليقته.

قال الأزهري في تعليقه على هذا الموضع - كما تقدم - «المعنى أن القراءة مأثورة لا يجوز تعديها فإذا قرأ البدوي بطبعه ولغته، ولم يَتَّبِعْ سُنَّةَ القراءة، قيل: هو يقرأ بالسليقة».

ونقل الجوهري - فيما مرّ بنا أيضاً -: «والسليقة الطبيعة. يقال: فلان يَتَكَلَّمُ بالسليقة أي بطبعه، لا عن تَعَلُّمٍ...».

فمن خلال هذين التّصنيفين يمكن أن نستشف الملاحظات التالية:

أ - أنّ السليقة - كما تقدّم - طَبِيعٌ لغوي مرتبط كل الارتباط بالبدواة. وهو ما يؤكد صلتها ببيتها المخصوصة خلافاً لبعض المحدثين.

(24) الكتاب 2/ 361.

ب - أن البدوي بطبعة أنأى عن التَّعَلُّم، وأبعد عن التَّلْقِي، خصوصاً إذا صاحب ذلك اعتداد بالنفس وأستصغار لِلْعِلْمِ المدروس أو الدِّرَاسَةِ.

وإذا بما مَعَهُ من سَجِيَّةٍ وسليقةٍ أفضل مما قد يجده في حلقات الدُّرُسِ - قال بعضهم:

وَلَسْتُ بِنَحْوِي يَلُوكَ لِسَانَهُ وَلَكِنْ سَلِيْقِي أَقُولُ فَأَغْرِبُ

ألا ترى إلى هذا القائل كيف سَخِرَ من دراسة اللغة، وكيف صَوَّرَ دَارِسَ النحو أو مُدْرِّسَهُ؟

فإذا به كالحيوان يعض لسانه مضغاً، يعالج بذلك لُغَتَهُ.

فهي صورة ساخرة من تَعَلُّمِ اللغة تقابلها صورة فاخرة بالسليقة المُغْرِية.

«وَيُرَوَّى أَنَّ أَعْرَابِيًّا وَقَفَ عَلَى خَلْقَةِ أَبِي زَيْدٍ جَادِيًّا: أَيِ مُسْتَمِيحًا، فَظَنَّ أَبُو زَيْدٍ أَنَّهُ جَاءَ لِيَسْأَلَ مَسْأَلَةً فِي النُّحُو:

فَقَالَ لَهُ أَبُو زَيْدٍ: سَلْ يَا أَعْرَابِيَّ عَمَّا بَدَأَ لَكَ؟

فَقَالَ عَلَى الْبِدِيَّةِ:

لَسْتُ لِلنُّحُو جِئْتُكُمْ لَا وَلَا فِيهِ أَزْعَبُ
أَنَا مَالِي وَلَا مَرِيءُ أَبَدَ الدَّهْرِ يُضْرَبُ
خَلٌّ زَيْدًا لِشَأْنِهِ حَيْثُ مَا شَاءَ يَنْهَبُ
وَأَسْتَمِعُ قَوْلَ عَاشِقٍ قَدْ شَجَّاهُ التُّطْرُبُ
هَمُّهُ الدَّهْرُ طِفْلَةٌ فَهُوَ فِيهَا يُشَبَّبُ» (25)

فلم يكن هَمُّ الأعراب - إنْ وُجِدُوا عَرَضاً في العواصم والحواضر - أن يتلقوا العِلْمَ، وبخاصة اللغة، لأنَّ تَعَلُّمَ اللغة عندهم أمر مستهجن، لا يليق بأهل البداوة والسليقة.

وهو أمرٌ إذا فاتشته وجدت له وجهة حَقٌّ، إذ كيف يُصَوَّرُ أن يَتَعَلَّمَ أَعْرَابِيٌّ

(25) أخبار النحريين البصريين (تحقيق الزيني وخفاجي) ص 42 - 43.

سليقي لغةً هو مُعَلِّمُها؟ وكيف يجلس إلى أبي زيد مثلاً ليأخذ عنه شيئاً من اللغة أو النحو، إذا كان أبو زيد نفسه قد أخذ تلك اللغة عن الأعراب، أهل البداوة والسليقة؟

جـ - ولأنَّ السليقة ليست تَعَلُّماً، أبى الأعرابُ أن يتلقَّوا حروف القرآن، كما رُويت؛ ولم يتَّبِعُوا سُنَّةَ القراءة. والقراءة سُنَّةٌ لا تخالف؛ وإنما قرَّروها على سليقتهم وطبعهم اللغوي.

ولستُ مبالغاً إذا قلتُ: إن هذه القطيعة بين السليقة والتَّعلُّم، قد جعلت الأعراب، أهل السليقة، ينفرون من كلِّ وافد لغوي يخالف ما هم عليه، مهما كان مصدره.

ولَعَلَّه من التيسير على الأمة - بادية الأمر -، ومن ملاطفة هذه السجايا اللغوية شيئاً فشيئاً، حتى تلبين الألسنة لِلْغَةِ القرآن الكريم، ثم تستجيب المَهْجُ والقلوبُ لأحكامه وحدوده، أن جاءت الرخصة بقراءة القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف.

ومن هذا الباب جاءنا كثير من القراءات الشاذة، لا لِعَلَّةٍ إلا أنها خالفت الرواية مخالفةً مَنَشُؤُهَا في الغالب، أَسْتَحَالَةٌ أن يتخلَّى الأعرابُ عن مقتضى سليقتهم.

د - وعساك أدركتُ معي الآن أنَّ التعلُّمَ المنفي في كلام اللغويين عن السليقة، والذي ينفر الأعرابُ منه - كما تقدَّم - إنما هو التَّعلُّمُ المقصود. وهو الذي يكلفُ طالبه مداومةً على حلقات الدُّرُسِ واستفادة العلم المدرس.

أما التعلُّم العفوي، كأن يستفيد الطفل مما يسمعه أو يراه من والديه وأهل بيئته، فهو من أهمِّ روافد السليقة اللغوية.

(وللبحث صلة)

موقف القالي من كتاب العين

د. صلاح مرسى الفطرسي

مدير المعهد العالي للتربية وتكوين الأساتذة - بالجامعة الإسلامية بالنيجر

العبقري الذي خلق من المسك والذهب:

شاء الله أن يكون هذا الوسام من نصيب عبقري العربية وإمامها الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ).

وإذا أرادت قبيلة أن تطاول قبائل العرب بعد قرش فيحق للأزد أن تطاول؛ إذ أنجبت للأمة آلاف الرجال على امتداد العصور؛ قادة لا يشق لهم غبار، وقراء، وأدباء، وأمراء، وعلماء في كل ميادين المعرفة، وإياك أخي أن تفكر بجمع تراث هذه القبيلة الشامخة، فإنك إن بدأت بجرد أسماء أعلامها فليس سهلاً عليك أن تنتهي.

هاجرت القبيلة مع من هاجر من اليمن بعد خراب سد مأرب وانتشرت في

شرق الجزيرة وغيرها، ثم هاجرت أفخاذ منها إلى الشمال، واستطاع بعض أبنائها ولاية الشرق والغرب لحق طويلة، واتخذت فرهود من شرق اليمن طريقاً إلى عمان⁽¹⁾ وقد كتب الله الخلود لهذا الفخذ الأزدي بسبب ابنها البار الخليل، رأس المدرستين البصرية والكوفية، ورأس جميع الدراسات اللغوية، وأشهر قراء البصرة في زمانه، ومكتشف علم العروض، وواضع أسسه وقوانينه.

عاش في خض من أخصاص البصرة لا يشعر به أحد، وكان لو شاء أن يكون في أعظم قصورها لسكن.

كان - رحمه الله - أمة من العلماء علماء، ومن الزهاد زهداً، شيخ الكسائي أحد السبعة الذين اختارهم ابن مجاهد، ورأس الدرس الكوفي في زمانه.

والخليل رائد لا يدانيه أحد، شغل العلماء والدارسين في كل الفنون التي برع بها، لم يطرُق باب خليفة، أو والد، أو أمير، وما تمسح باب أحد، فكانت الدنيا تأتي إليه فيرفسها بقدمه؛ لأنها لم تكن تساوي عنده عطفة عز.

وكان طلابه الذين انتشروا في الآفاق يأكلون الأطايب بعلمه ويكتزون الذهب والفضة وهو في خضه.

سئل عنه سفيان الثوري فقال: (ذلك رجل خلق من المسك والذهب)⁽²⁾. لازمه سيبويه، فأخذ عنه النحو والصرف واللغة والأصوات، وألف قرآن النحو (الكتاب) وليس له منه إلا جمعه، فهو فكر الخليل منهجاً وعلماً وتحليلاً.

وألف كتاب العين فقال فيه ابن دريد (ت321هـ): (وقد ألف أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي رضوان الله عليه كتاباً فأتعب من تصدي لغايته، وعنى من سما إلى نهايته، فالمنصف له بالغلب معترف، والمعاند متكلف، وكل من بعده تبع، أقر بذلك أم جحد)⁽³⁾، فهو مادة جميع المعجمات

(1) الاشتقاق، 293، معجم قبائل العرب 1/15 - 18، 916/3.

(2) معجم الأدياء 74/11.

(3) الجوهرة 1/31، وينظر في مصادر دراسة الخليل ومراجعتها، الخليل بن أحمد الفراهيدي أعماله ومنهجه، عبقرى من البصرة، الخليل بن أحمد حياته وآثاره في المراجع العربية والأجنبية.

وأسها، تستطيع استخراجها منها كلاً أو بعضاً، وألفت علي منواله واعتمدت عليه اعتماداً يكاد يكون كاملاً. معجمات من شرق الأمة وغربها: من أشهرها:

1 - **جمهرة اللغة** لابن دريد (ت321هـ) وقد طبع بدائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد، الدكن سنة 1345هـ.

2 - **تهذيب اللغة للأزهري** (ت370هـ) وقد طبع بتحقيق عبد السلام هارون وآخرين في مطبعة المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر سنة 1964م وما بعدها، وقد نشرت فهرساً لمواد اللغوية في مجلة المورد العراقية سنة 1979م.

3 - **المحيط في اللغة للمصاحب بن عباد** (ت358هـ) وقد حققه الشيخ محمد حسن آل ياسين، ونشرت ثلاثة أجزاء منه في العراق سنة 1975، 1978، 1981م.

4 - **البارع لأبي علي الفاي** (ت356هـ) وقد طبع الباقي منه بتحقيق هاشم الطعان، ونشر في العراق سنة 1975م، ولنا استدراك على ملحقه لم ينشر بعد.

5 - **مختصر العين لأبي بكر الزبيدي** (ت379هـ) وقد حققته، ونشر الجزء الأول والثاني منه في العراق سنة 1990 - 1993م.

6 - **المحكم لابن سيده** (ت458) وقد حققه مصطفى السقا وآخرون، وطبع سبعة أجزاء منه في مطبعة البابي الحلبي بمصر سنة 1958م وما بعدها.

كان كتاب العين الأول في باب في تاريخ الحضارة الإنسانية، معجماً ومنهجاً، وإذا كان مؤلفه قد سلم من النقد والتجريح فإن معجمه لم يسلم منهما، وعلى الرغم من أقوال الحاسدين والمتعصبين فيه، فإنهم جميعاً طاحوا به سلباً ونهياً ونقداً وتجريحاً دون خوف من الله، أو وازع من ضمير إلا أنه بقي شامخاً كالجبل الأشم، يحق لنا أن نباهي به الأمم؛ لأنه واحد من عجائب إرثنا الثقافي⁽⁴⁾. وقد اختلفت المواقف واختلطت في كتاب العين، وتداخلت الآراء

(4) ينظر أيضاً بحثنا في مجلة المجمع العلمي العراقي العدد الخاص بـ(المعجمية العربية) المرسوم بـ(منهج الخليل في دراسة الدلالة القرآنية عرض وتعقيب).

فيه، وغابت كثير من الحقائق في غياهب الزمن الممتد لأكثر من ألف وثلاثمائة عام، وكان للصراع الذي حدث بين المغرب والمشرق أثر كبير في طمس بعض الحقائق التي أحاطت بالكتاب، وكان من هذه المواقف التي تحتاج إلى إعادة نظر موقف أبي علي القالي منه.

وليس خافياً عليك - أعزك الله - أثر إشعاع المشرق على المغرب عامة وعلى الأندلس خاصة، ولعلك واجد صدهاء في أثر الجهود العلمية التي حفلت بها مكتبة الفردوس المفقود، شعراً ونثراً، ولغة، وفلسفة، وعلومًا صرفة⁽⁵⁾ وعلى الرغم من الدراسات الجادة التي تناولته، فإن الحديث عنه يبقى متصلاً لا انقطاع له على مر العصور.

وإذا كانت الأجيال قد شهدت صراعاً بين القديم والحديث في جميع مسارب المعرفة واتجاهاتها، فإن صراعاً من نوع آخر تأجج أواره بين المشرق والأندلس بدأت جذوته في منتصف القرن الرابع أكثر عصور الحضارة العربية الإسلامية زهواً، وهو صراع - على الرغم من هنائه - ترك تراثاً فكرياً كان وما زال، وسيبقى من مفاخر الأمة التي تعتر بها أيما اعتزاز.

وليس خافياً عليك أيضاً أن الحركة العلمية التي شهدتها الأندلس هي امتداد للحركة العلمية في المشرق، حتى إن الرحلة إليه كانت حلم أغلب علماء الأندلس، وكان لرائحة عبق الشرق في الأندلس تأثير السحر فيه⁽⁶⁾ وقد لقي التراث الشرقي هناك رواجاً عجيبيّاً، ولك في فهرسة ابن خير خير دليل على اهتمام الأندلس بتراث الشرق.

وكان التراث الشرقي بسبب قدميته في نفوس الأندلسيين مبعث حساسية خاصة عند كثير من علمائهم، فتعقبوا كتباً مشرقية كثيرة بالنقد والقدح والشرح والاختصار، والتذيل والتأليف على منوالها، ولعله قد تحول إلى عقد نفسية

(5) ينظر على سبيل المثال لا الحصر الحركة اللغوية في الأندلس، الشعر في عهد المرابطين والموحدين في الأندلس، تاريخ الأدب الأندلسي (إحسان عباس)، المعجم العربي بالأندلس، أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية والأدبية بالأندلس وغيرها كثير.

(6) أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية 108 - 113.

عند بعض العلماء، حتى إن الباحث المنصف يستطيع أن يلمس هذه الحساسية وتلك العقد في جهود غير واحد من رموز الثقافة الأندلسية كالزبيدي والبطلوسي وابن سيده وغيرهم⁽⁷⁾.

وكتاب العين كان له نصيب من حملات شنت عليه في المشرق والأندلس، وكانت أشرس الحملات حملة الأزهري التي قادها ليفطي على فعلته الشنعاء؛ إذ لص الكتاب من أوله إلى آخره حتى أصبح تهذيبه من أهم الكتب التي تساعد في تحقيق كتاب العين، وقد التفت إلى موقفه غير واحد من الكتاب والباحثين⁽⁸⁾، وأشرت إليه في أكثر من دراسة⁽⁹⁾ وشجعت تلميذي نعيم البدري على تعقبه في كل المواضع التي نقد بها مادة الكتاب، فبين خطئه وأثبت تحامله، وكشف بالدليل القاطع أن مآخذه على كتاب العين مزاعم لا تقوم لها حجة على الإطلاق⁽¹⁰⁾.

وقبل حملة الأزهري أو في أثنائها شن الزبيدي حملة في الأندلس ما زال صداها يتردد حتى الآن، ولعل الدليل على بطلانها نقد السيوطي لكتاب الزبيدي استدراك الغلط الواقع في كتاب العين⁽¹¹⁾ وقد بنى حملته على مزاعم منها: رواية نسبها إلى القالي عن أبي حاتم السجستاني (ت255هـ) أرى أن القالي يريء منها.

وعلى الرغم من أن ما بين يدي من أدلة قد لا تكون قاطعة إلا أنها قرائن ترجح ما استقر في نفسي، ولرب جولة في حياة القالي وعلاقاته ببعض شيوخه

(7) ينظر على سبيل المثال لا الحصر مختصر العين 1/ 65 - 66، المثلث للبطلوسي 297 - 299، مقدمة كتابي المحكم والمختصر.

(8) ينظر على سبيل المثال لا الحصر الخليل بن أحمد الفراهيدي أعماله ومنهجه، مشكلات في التأليف اللغوي في القرن الثاني الهجري، المعجم العربي بالأندلس، الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث.

(9) محاولة جديدة في دراسة كتاب العين، علاقة مختصر العين بكتاب العين، وقد نشر في مجلة المجمع العلمي العراقي ج1 م38، 39.

(10) كتاب العين في ضوء النقد اللغوي في القرن الرابع الهجري رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب جامعة بغداد بإشرافي 1993م.

(11) المزهر 1/ 86.

وأقرانه، وموقفهم من كتاب العين، وما دار حوله في المشرق والأندلس، وما حمله القالي معه من كتب في رحلته، وما ألفه في الأندلس يقرب لنا في النهاية موقف القالي من الكتاب.

المغامر الذي أحدث انقلاباً فكرياً في الفردوس المفقود:

ولد صاحبنا عام (288هـ) في منازل جرد المدينة التركية التي لم تعبأ برحيله عنها عام (303هـ) برفقة قافلة من أهل قالي قلا متجهاً إلى بغداد، وقبل أن يدخلها توقف في مدينة الموصل ليتزود من زاد شيوخها، ثم انحدر إلى مدينة الأحلام فدخلها سنة (305هـ)⁽¹²⁾.

وعلى الرغم من كل الكوارث التي حلت ببغداد في الفترة التي حل بها المنازي القالي أبو علي إسماعيل (305 - 328هـ) بقيت خلية علم ومعرفة لا تماثلها مدينة في الدنيا⁽¹³⁾. والسنوات التي قضاها في بغداد لم تهز وجدان المدينة إذ لم تعد له حلقة في جامع، ولم يستطع مزاحمة من برز من أقرانه إلا أنه لزم سدنة المدرستين، واختصّ بابن دريد، ويوم مات سنة (321هـ) عافت نفس إسماعيل بغداد، ثم نكب أيضاً بشيخه نفعطويه الذي مات بأجله سنة (323هـ).

فارق القالي بغداد سنة (328هـ) ولم يشعر برحيله أحد، إذ لم يعرف له كتاب أو رسالة في علم، ولم يعرف له تعليق على كتاب، أو شرح، أو نقد، أو اختصار، كما أن باباً لم تفتح له أثناء إقامته فيها.

وإذاً كان قد دخل بغداد أول ما دخلها خفيف الحمل والعلم فقد فارقتها واسع المعرفة مع قافلة من الجمال التي تنوء بما تحمل من الكتب التي رواها عن شيوخه، أو اشتراها، أو نسخها⁽¹⁴⁾.

(12) طبقات الزبيدي 186، وانظر في سيرته وتحقيق سنة ولادته، أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية 27 - 123.

(13) ينظر في الكوارث التي حلت ببغداد منذ أن دخلها القالي وحتى خروجه منها البارع 12 - 15.

(14) ينظر في الكتب التي نقلها القالي إلى الأندلس فهرسة ابن خير 327، 356، 375، 382، وغيرها كثير.

ولم يكن اختياره الأندلس اعتباطاً فقد تلفت يميناً وشمالاً فلم يجد له موطأ قدم في الحواضر الإسلامية القريبة من بغداد، وليس بعيداً أن يكون القالي قد سمع باهتمام الناصر وولي عهده الحكم بالعلم والعلماء عامة، وبالكاتب خاصة، وكان القالي وجد في شغفهما بالكاتب طريقاً إلى قلوبهما؛ لذا أوفر جماله بنفائس التراث المشرقي، ثم شد الرحال إلى الأندلس، ولا أستبعد أن رسالة من القالي أو أحداً سبقه إلى الناصر أو إلى ابنه الحكم، فأوصل خبر الحمل الذي تنوء به جمال القالي، وليس خافياً عليك أن صاحب الهواية مأخوذ بهويته.

استقبل أبو علي إسماعيل بن القاسم المنازي القالي البغدادي في الأندلس استقبالاً لم يحلم به⁽¹⁵⁾ وما إن استقر به المقام في الزهراء حتى تصدر سدة العلم فيها، وكان إقبال الطلاب على درسه إقبالاً منقطع النظير، وبدأ نشاطاً معرفياً جديداً في الأندلس؛ إذ تسابق علماء الأندلس قبل طلابها للأخذ عنه بسبب سعة روايته وتعدد طرقها، وقوة حافظته، ويبدو أن سنوات الدرس السابقة آتت أكلها في هذا الجور المشحون بالأمن والاهتمام والاعتزاز والإكرام.

وكان كتاب المقصور والممدود أول هدية يقدمها القالي للناصر، ثم كان البارع الذي لم يستطع القالي أن يقدمه إلى الناصر أو للحكم بسبب المنية التي وافته قبل تمامه عام (356هـ).

وقد يكون لمؤلفات القالي أثر محمود في الدرس الأندلسي، لكن الذي فعل الأعاجيب وأحدث الانقلاب الفكري في الفردوس المفقود ما رواه من جهد مشرقي تلقاه الفكر الأندلسي بكل إقبال وترحاب، وهكذا أصبح عصر القالي عصرأ فاصلاً بين قديم وحديث.

ويعود اهتمامي بموقف القالي من كتاب العين إلى فترة طويلة؛ إذ وجدنتي أسير في ركاب اتجاه كتاب العين منذ أكثر من عشرين سنة، فقد رأيتني قبل أن أشرع بتحقيق كتاب المثلث لابن السيد البطليوسي أفكر بمراجعة أحد معجماتنا

(15) أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية 121 - 137.

مراجعة فاحصة، وكان أن أهداني أخي الدكتور محسن مهدي كتاب تهذيب اللغة للأزهري، فعكفت على دراسته فهالني موقف الرجل من كتاب العين.

وفي سنة 1981م وجددتني وجهاً لوجه أمام كتاب العين، وبارع القالي، وتهذيب الأزهري، ومحيط الصاحب، ومحكم ابن سيده من جهة وبين مختصر العين من جهة أخرى.

وشاء الله أن تكلف دار الشؤون الثقافية ببغداد أستاذي المرحوم مهدي المخزومي لمراجعة الجزء الثاني والثالث من المختصر ليقول كلمته في نشرهما.

وكان أن تباعدت وجهات نظرنا في مسائل تتعلق بهوامش التحقيق التي وازنت في كثير من المواضع بين المختصر ومطبوع العين، واستمرت مراجعة المخزومي للجزأين أكثر من سنة، وكانت بيننا جلسات أعدها خير ما كسبته من وراء تحقيق المختصر.

كان الشيخ عفيفاً قاسياً، وكان التلميذ ليناً هادئاً مصرّاً مطمئناً، وكان موقفه يعزز مكانته في نفس شيخه يوماً بعد يوم، وكانت قسوته مثار حب غامر ملك نفس تلميذه، ولا سيما بعد أن وجد شيخه يقضي يومه في غرفة صغيرة بين الطعام والفراش والخليل، وكان التلميذ يقضي يومه أيضاً بين مشكلات الحياة ومشكلات كتاب الخليل.

وفجأة ذهب الشيخ إلى جوار ربه وهو بين طلابه، فكانت نكبة تلميذه به لا تعدلها نكبة علمية، وهكذا كان الجزء الثاني من المختصر تذكار مودة قدمه التلميذ لشيخه.

ومن المسائل التي تباعدت فيها وجهات نظر الشيخ مع تلميذه، موقف القالي من كتاب العين؛ إذ كان يرى - رحمه الله - أن القالي وراء حملة الزبيدي ومن جاء بعده، وكانت وجهة نظر التلميذ أن القالي بريء من هذه التهمة، وأن موقفه من الكتاب وصاحبه لا يختلف عن موقف شيخه ابن دريد فيه.

وقد وعدته - رحمه الله - أن أبطل هذه التهمة، وأن أدلل على أثر بارع القالي في مطبوع العين، وحينما فجعت بوفاة الشيخ عزفت نفسي عن الموضوع، ثم رأيت أن الوفاء يدعوني إلى معاودة الكتابة فيه؛ ليكون تذكيراً

وفاء لجلسات علمية ما عكرتها الأنا الطائشة يوماً، وما أفسدت حباً، وقد زادتني تجلة واحتراماً للشيخ - رحمه الله - فإن وجدت - أطال الله في عمرك - فائدة في البحث فهي من حسنات تلك الأيام.

قلت لك - سيدي -: إن المواقف من كتاب العين قد اختلطت، واختلفت، وتداخلت، وعلينا أن نعرف هذه المواقف قبل دخول القالي الأندلس وأثرها فيه.

1 - روي عن إسحاق بن راهويه (ت38هـ) أن الخليل عمل من كتاب العين باب العين، وأحب الليث أن تتفق سوق الخليل فصنف الباقي من الكتاب، وهي رواية سبق أن ناقشتها وقلت: (من السهل أن نشك فيها ونرفضها إذا نظرنا إلى سندها، إذ حكاه أبو عمر الزاهد عن فتى رواها عن أبيه قدم من خراسان لكي يقرأ على الزاهد كتاب العين، ولا أدري كيف تكسد سوق الخليل، وهو إمام العربية، ويبدو أن الفتى الخراساني أراد أن تتفق سوقه فحدث عن أبيه عن إسحاق بحديث أرى أن إسحاق بن راهويه بريء منه، والفتى الخراساني عند العسكري هو أبو الحسين النيسابوري⁽¹⁶⁾ وقال العسكري بشأن هذا الخبر: (وحكى لي أبو عمر بن عبد الواحد خيراً أنا أوجس منه، ولولا أنه ذكر في إسناده إسحاق بن راهويه ومحلّه من الصدق فيما يحكيه محل جليل لأمسكت عن ذكره... والله أعلم كيف صحة هذا الخبر)⁽¹⁷⁾ وإذا كان العسكري يوجس من الزاهد فلا يعلم كيف صحة خبره، فمن الراجح أن يوجس منه القالي إن كان قد اطلع عليه أو سمعه، ومن الراجح أيضاً لو أنه اطلع عليه لنقله في أماليه أو نوادره أو في غيرهما من مؤلفاته، ولا سيما أنه من شيوخه⁽¹⁸⁾.

وقد ذكر ابن النديم وتابعه ابن خلكان أن الزاهد ألف كتاباً سماه: (فائت العين)⁽¹⁹⁾. وعلى الرغم من أن المصادر لا تشير إلى اطلاع القالي عليه، فإن

(16) محاولة جديدة في دراسة كتاب العين 258.

(17) شرح ما يقع فيه التصحيف والتحرif 59، معجم الأدباء 44/17 - 45، المزمهر 1/87.

(18) طبقات الزيدي 187.

(19) الفهرست 83، وفيات الأعيان 4/330.

كتاباً بهذا لا يترك أثراً في نفس القالي الذي استدرك على كتاب العين ما استدرك في بارعه .

وفي اتجاه رواية الزاهد يذكر الأزهري أن الكتاب من تأليف الليث نسبة إلى الخليل لينفق الكتاب باسمه⁽²⁰⁾ . ولا أدري ماذا سيجني الليث من فعلة كهذه ، وكيف تطاوعه نفسه أن ينسب عملاً فريداً من نوعه إلى غيره ، وكيف يترك مثل هذا الخبر وقرأ في نفس القالي الرجل الذي أحدث ما أحدث في الأندلس .

2 - ذكر العسكري (ت382هـ) أن النضر بن شميل (ت203هـ) شارك الليث في إكمال كتاب العين⁽²¹⁾ وفي الاتجاه نفسه ذكر ابن خلكان (أن أكثر العارفين باللغة يقولون: إن كتاب العين في اللغة المنسوب إلى الخليل بن أحمد ليس من تصنيفه ، وإنما كان قد شرع فيه ، ورتب أوائله وسماه بالعين ، ثم مات فأكماله تلامذته النضر بن شميل ومن في طبقتهم ، وهم مؤرج السدوسي ، ونصر بن علي الجهضمي ، وغيرهما)⁽²²⁾ .

أما رواية العسكري فقد انتهت د . رشيد العبيدي إلى بطلانها بسبب ورود اسم الليث مشاركاً أيضاً في إكمال الكتاب ، ورأى أنها لو صحت لظهر اسم النضر في الكتاب كما ظهر اسم الليث⁽²³⁾ ولظهر اسم غيره ممن ذكروا في رواية ابن الخلكان .

والذين ذكرهم ابن خلكان وادعى مشاركتهم في تأليف الكتاب وإكماله بسبب موت الخليل ؛ يذكرهم ابن النديم (ت385هـ) - وهو الكتبي المعروف - مستدركين على الكتاب . قال : (وقد استدرك على الخليل جماعة من العلماء في كتاب العين خطأ ، وتصحيحاً ، وشيئاً ذكر أنه مهمل ، وهو مستعمل ، وشيئاً ذكر أنه مستعمل وهو مهمل ؛ فمنهم أبو طالب المفضل بن سلمة ، وعبد الله بن محمد الكرمانى ، وأبو بكر بن دريد ، والجهضمي (ت187هـ) ، والسدوسي

(20) تهذيب اللغة 1/ 28.

(21) شرح ما يقع فيه التصحيح والتحريف 57.

(22) وفيات الأعيان 2/ 246.

(23) مشكلات في التأليف اللغوي 184.

(ت195هـ)، والهنائي الدوسي، وقد انتصر له جماعة وخطأ بعضهم بعضاً⁽²⁴⁾. وهكذا تلاحظ أن رواية ابن خلكان تنقصها الدقة، وتغيب عنها الموضوعية، أما الاستدراك، والفائت، والانتصارات، والتوسط، فكلها كتب رأها ابن النديم، وليست هي وحدها التي ذكرها، إنما ذكر كتاباً لأبي تراب بعنوان: الاستدراك على الخليل في المهمل والمستعمل، وقال عنه: نقض ما استدركه عليه جماعة⁽²⁵⁾ وذكر لابن المراهي أيضاً كتاباً بعنوان الاستدراك لما أغفله الخليل⁽²⁶⁾، أما كتاب الكرمانى فهو بعنوان ما أغفله الخليل في كتاب العين، وما ذكر أنه مهمل وهو مستعمل، وما هو مستعمل وقد أهمل⁽²⁷⁾، وذكر أيضاً كتاباً لعلبي بن الحسن الهنائي الدوسي ألفه (على مثال كتاب العين، وعلى غير ترتيبه: هذا كتاب ألفته في غريب كلام العرب ولغاتها على عدد حروف الهجاء الثمانية والعشرين التي هي: ألف، با، تا، ثا، ثم على تلاوة الحروف⁽²⁸⁾، ويبدو أنه أول معجم يؤلف على الترتيب الألف بائي في العربية.

والقالي لا يختلف عن الذين استدركوا على كتاب العين، فقد استدرك في بارعه على الخليل، ولكنه لم ينكر في كتابه مادة ذكرها الخليل، ولا أغفل نسبتها إلى صاحبها، ولا أنكر نسبة الكتاب، ولا شك فيه، ثم إن جميع الروايات والكتب التي ذكرها ابن النديم أو غيره، لم يرد عنها أي خبر في مؤلفات القالي التي وصلت إلينا أو في الكتب التي رويت عنه، ولم يرد عنها أي خبر أيضاً بالأندلس في عصر القالي أو الذي يليه.

3 - ذكر ياقوت (ت626هـ) أن النضر سئل عن الكتاب فأنكره، (فقيل له: لعل الخليل ألفه بعدك، فقال: أو خرجت من البصرة حتى دفنت الخليل)⁽²⁹⁾. ناقش هذه الرواية لتميئنا نعيم البدرى، واستبعدها من خلال ترجيح موت

(24) الفهرست 49.

(25) المصدر السابق 92.

(26) المصدر السابق 94.

(27) المصدر السابق 87.

(28) المصدر السابق 92.

(29) معجم الأدباء 227/6.

الخليل بخراسان⁽³⁰⁾، وهي بعيدة في رأينا أيضاً؛ لأنها لم ترد في جميع المصادر التي جرحت نسبة كتاب العين في القرن الرابع خاصة، ولو صحت لهلّل لها الزبيدي، وكبر لها الأزهري، ولذكرها العسكري، ولا أظن أن القالي قد اطلع عليها؛ لانفراد ياقوت بروايتها.

4 - ذكر ابن النديم أن النضر ألف كتاباً بعنوان المدخل إلى كتاب العين⁽³¹⁾، وهي رواية تكاد تكون أقرب الروايات إلى الصحة، فابن النديم كتبه يهمله رصد أسماء الكتب ومعرفة أصحابها، وهي رواية لا يشم منها موقف إنكار الكتاب، أو شك في نسبه، وربما كان الكتاب (شرحاً أو توضيحاً لما استغلق فهمه من الكتاب⁽³²⁾)، وعلى هذا فإنها لا تدفع القالي إلى إنكار نسبة الكتاب أو الشك فيه.

5 - ذكر السيوطي (ت911هـ) أن العلماء قد اعتنوا بكتاب العين، وقبله جهابذتهم، و(كان المبرد (ت285هـ) يرفع من قدره)⁽³³⁾ ولم أطلع على هذه الرواية عند غير السيوطي، ولا أظن أنها - إن صحت تترك في نفس القالي أثراً أو موقفاً يخالف موقف المبرد.

6 - وذكر السيوطي أيضاً عن ابن كيسان (ت299هـ) أنه قال: (سمعت من يذكر عن الخليل أنه قال: (لم أبدأ بالهمزة؛ لأنها يلحقها النقص والتغيير والحذف، ولا بالألف؛ لأنها لا تكون في ابتداء كلمة، ولا في اسم ولا في فعل إلا زائدة أو مبدلة، ولا بالهاء؛ لأنها مهموسة خفية لا صوت لها؛ فنزلت إلى الحيز الثاني، وفيه العين والحاء، فوجدت العين أنصع الحرفين)⁽³⁴⁾، وهي رواية تنسب الكتاب صراحة وتحدث عن سبب تسميته، ولا تدفع القالي - إن كانت وصلت إليه - إلى إنكار نسبة الكتاب، أو الشك فيه.

(30) كتاب العين في ضوء النقد اللغوي في القرن الرابع 6.

(31) الفهرست 58.

(32) كتاب العين في ضوء النقد اللغوي في القرن الرابع 6.

(33) المزهر 1/ 89.

(34) المصدر السابق 1/ 90.

7 - ذكر ابن النديم أن المفضل بن سلمة (ت300هـ) ألف كتاباً أسماه الرد على الخليل وإصلاح ما في كتاب العين من الغلط والمحال والتصحيح⁽³⁵⁾، ويلاحظ على خبر ابن النديم:

أ - أن القالي لم يأخذ عن المفضل لأنه دخل بغداد بعد موته، كما أن أحداً - فيما أعلم - لم يذكر أن القالي أدخل إلى الأندلس كتاباً من كتب المفضل، ثم إن اطلاع القالي على كتاب المفضل السابق الذكر لا يولد عنده موقفاً من الكتاب، كما أن المفضل ينقل مادة في غير كتابه هذا وينسبها للخليل، وهي موجودة في كتاب العين⁽³⁶⁾.

ب - أن ابن دريد - وهو أكثر شيوخ القالي تأثيراً به وأعظمهم أثراً فيه - قد قرأ عليه أبو علي بن مقلة، وابن حفص كتاب المفضل بن سلمة، فكان يقول: (صدق أبو طالب في شيء إذا مر به، وكذب أبو طالب في شيء آخر)⁽³⁷⁾.

ج - أن نبطويه (ت323هـ) شيخ القالي⁽³⁸⁾ ألف (كتاب الرد على المفضل في نقضه على الخليل)⁽³⁹⁾.

د - أن ابن درستويه (ت347هـ) شيخ القالي⁽⁴⁰⁾ ألف كتاباً في (الرد على المفضل بن سلمة فيما نسب من الخل إليه)⁽⁴¹⁾.

هـ - أن أبا الطيب اللغوي (ت351هـ) - وهو من معاصري القالي - نظر في كتاب المفضل فقال: (رد أشياء أكثرها غير مردود، واختار في اللغة والنحو ومعاني القرآن اختيارات غيرها المختار)⁽⁴²⁾.

(35) الفهرست 90.

(36) ينظر كتاب العين في ضوء النقد اللغوي 6.

(37) الفهرست 67.

(38) الأمالي 2/ 305، 306 وغيرهما كثير.

(39) الفهرست 90.

(40) طبقات الزبيدي 187، وفيات الأعيان 1/ 226.

(41) المزهر 1/ 89.

(42) مراتب النحويين 97، ويلاحظ أن أحداً لم يذكر أن القالي أدخل كتاباً من هذه الكتب إلى الأندلس.

وكل الجهود السابقة توثق نسبة الكتاب للخليل في نفس القالي! إن كان قد اطلع عليها.

8 - موقف ثعلب (ت291هـ):

يلاحظ أن جميع الروايات التي نقلت عن ثعلب بشأن موقفه من كتاب العين وردت في كتاب يغلب على الظن أنها ألقت بعد رحيل القالي من بغداد، ولم ترد في أي كتب من كتب ثعلب التي وصلت إلينا، أو في كتب القالي التي ألفها، أو التي نقلها إلى الأندلس ووصلت إلينا، والروايات هي:

أ - روى أبو الطيب اللغوي عن ثعلب أن بعض العلماء شاركوا في حشو كتاب العين وأن الحشو لم يؤخذ عنهم رواية؛ إنما وجد بنقل الوراقين⁽⁴³⁾ والرواية تنقصها الحجة والدليل، ويظهر عليه التعصب، ولا أظن أن رجلاً بمنزلة القالي يأخذ بمثل هذا الكلام، ولو كان قد أخذ به لأخذ أيضاً برأي ثعلب في كتاب سيبويه⁽⁴⁴⁾.

ب - ذكر ياقوت رواية أخرى عن ثعلب أنه كان يرى أن الخليل ألف من كتاب العين كتاب العين، وأن قسم محمد الأنباري (ت304هـ) على أن الكتاب من تأليف الخليل كان بسبب خمسين ديناراً وعد بها الأنباري ثمناً للكتاب إن أقسم على أنه للخليل⁽⁴⁵⁾.

وتلاحظ أن الرواية وردت عند ياقوت، وكانت وفاته (626هـ)، وفي الرواية تشكيك بذمة الأنباري وديانته.

ج - رواية عنه أيضاً يذكرها الأزهرى في مقدمة التهذيب، وهي قول ثعلب عن الكتاب: (ذلك كتاب مليء غدد)⁽⁴⁶⁾، وعلى الرغم من أن رواية الأزهرى ليس فيها إنكار لنسبة الكتاب فإن القالي - في الغالب - لم يطلع على

(43) المصدر السابق، وانظر أيضاً المزهر 1/87.

(44) الفهرست 57.

(45) معجم الأدباء 6/198.

(46) تهذيب اللغة 1/28.

تهذيب الأزهرى في حياته، كما أن الزبيدي نفسه لم يطلع على التهذيب أيضاً، وقد ناقش مزاعم الأزهرى غير واحد من الباحثين فأبطلها⁽⁴⁷⁾.

وليس خافياً عليك أن موقف ثعلب من كتاب العين هو موقفه من كتاب سيبويه الذي قال فيه: (اجتمع على صنعة كتاب سيبويه اثنان وأربعون إنساناً منهم سيبويه، والأصول والمسائل للخليل)⁽⁴⁸⁾، وعلى هذا الأساس فإن وصول مثل هذه الأقوال إلى سمع القالي، أو اطلاعه عليها لن توفّر في نفسه؛ لأنه سيرفضها حملاً على التعصب بين المدرستين البصرية والكوفية.

9 - يذكر ابن المعتز رواية عن الكتاب تصلح أن تذكر في باب النوادر، وملخصها أن كتاب العين من تأليف الخليل، وقد خص الليث به، وبسبب زواج الليث من إحدى الجوارى أخرقت زوجه الكتاب؛ فطلب الكتاب ولم يصل إليه، فاستدرك نصف الكتاب من حافظته، وجمع على النصف الثاني علماء زمانه⁽⁴⁹⁾.

وهي رواية لا شك في أن القالي لا يأخذ بها حتى لو كان قد اطلع عليها على الرغم من توثيقها نسبة الكتاب للخليل، وعلى الرغم من إحيائها بوجود نسخ أخرى منه لم يصل إليها الليث، وعلى الرغم مما ورد فيها من أن الليث كان يحفظ نصف الكتاب، ولو اطلع عليها القالي لذكرها في أماليه، أو نوادره، والراجع أن القالي لم يطلع على طبقات ابن المعتز، ولو كان قد اطلع عليه لنقله إلى الأندلس كما نقل شعره وترسيله وفصوله⁽⁵⁰⁾.

10 - وردت عن ابن دريد أكثر الشيوخ تأثيراً بالقالي ثلاث روايات هي:

أ - أن ابن دريد بين غلط المفضل وإصابته في كتابه الرد على الخليل وإصلاح ما في كتاب العين من الغلط والمحال والتصحيح، وقد جمع ردود ابن

(47) مشكلات في التأليف اللغوي 131 - 237، العين 1/21، كتاب العين في ضوء النقد اللغوي 90

97 -

(48) الفهرست 57، وانظر أيضاً كتاب العين في ضوء النقد اللغوي 8.

(49) طبقات الشعراء 97 - 98.

(50) فهرسة ابن خير 404.

دريد بن حفص في كتاب سماه التوسط في نحو مئة ورقة⁽⁵¹⁾ وهو من الكتب التي لم يرد خبر عنها فيما رواه القالي من كتب المشرق في الأندلس .

ب - ونقل ابن النديم رواية من خط أبي الفتح النحوي عن ابن دريد هي : (قال أبو بكر بن دريد : وقع بالبصرة كتاب العين سنة ثمان وأربعين وميتين ، قدم به وراق من خراسان ، وكان في ثمانية وأربعين جزءاً ، فباعه بخمسين ديناراً ، وكنا نسمع بهذا الكتاب بخراسان في خزائن الطاهرية حتى قدم به هذا الوراق)⁽⁵²⁾ . ويلاحظ أن الخبر يؤكد وجود الكتاب بخراسان ، ويؤكد أيضاً وصول نسخة منه إلى البصرة ، وليس فيه إنكار أو شك في مادة ، والرواية أيضاً لم تذكر في كتب ابن دريد التي وصلت إلينا ، ولم يرد أي خبر بنقلها إلى الأندلس عن طريق القالي أو عن طريق غيره ، ولم ترد في المصادر الأندلسية التي اطلعت عليها .

ج - ذكر ابن دريد في مقدمة كتاب الجمهرة (وقد ألف أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفرهودي - رضوان الله عليه - كتاب العين ، فأتعب من تصدي لغايته ، وعنى من سما إلي نهايته ، فالمنصف بالغلب معترف ، والمعاند متكلف ، وكل من بعده تبع ، أقر بذلك أم جحد)⁽⁵³⁾ .

والقالي من رواة جمهرة ابن دريد ، ويملك نسخة منها بخط ابن دريد⁽⁵⁴⁾ ، وهو الذي أدخلها إلى الأندلس⁽⁵⁵⁾ .

11 - ألف الخارزنجي (ت338هـ) استدراكاً على كتاب العين ، والاستدراك - كما قلنا - لا يعني إنكار نسبة ، ولو كان منكراً له لذكر إنكاره الأزهري في التهذيب الذي نقد استدراك الخارزنجي نقداً لاذعاً في مقدمة تهذيبه⁽⁵⁶⁾ ، ولاشار إلى موقف الخارزنجي الصاحب بن عباد الذي فرع كتاب الخارزنجي في

(51) الفهرست 67.

(52) الفهرست 67.

(53) الجمهرة 31/1.

(54) المزهري 95/1.

(55) فهرسة ابن خير 348 - 349.

(56) تهذيب اللغة 30/1.

محيطه⁽⁵⁷⁾، وعلى هذا، فإن الراجع أن استدراك الخارزنجي إن كان قد اطلع
القالبي عليه فإنه لا يدفعه إلى إنكار نسبة الكتاب إلى الخليل.

12 - ومن معاصري القالي في بغداد، ولعله من شيوخه الزجاجي
(ت337هـ) ذكر السيوطي عن مدني تأثر الزجاجي بكتاب العين بأنه (يكاد لا
يوجد لأبي إسحاق الزجاجي حكاية في اللغة إلا من كتاب العين)⁽⁵⁸⁾.

13 - وابن درستويه (ت347هـ) - وهو من شيوخ القالي⁽⁵⁹⁾ ومن رواة كتاب
العين⁽⁶⁰⁾ - له كتاب الرد على المفضل بن سلمة فيما نسب من الخل إلى⁽⁶¹⁾
يسميه القفطي الانتصار لكتاب العين⁽⁶²⁾، وابن درستويه ينقل في كتابه شرح
الفصيح مادة ينسبها للخليل وهي في مطبوع العين⁽⁶³⁾.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن ابن النديم يسمي كتاب ابن درستويه الرد على
من نقل كتاب العين عن الخليل⁽⁶⁴⁾، ولا بد من وقوع تحريف أو سقط أو خطأ
في الكتاب؛ إذ ورد فيه قبل صفحة واحدة (له رد على المفضل بن سلمة وتبصر
كذا) كتاب العين⁽⁶⁵⁾.

14 - ذكر ابن خلكان أن حمزة بن الحسن الأصفهاني قال: (ومن تأسيس
الخليل وبنائه كتاب العين)⁽⁶⁶⁾، وعلى الرغم من كون حمزة من أقران القالي إلا
أنه لم يرد أي خبر عن لقاء تم بينه وبين حمزة، ولعله ألف كتابه التنبيه بعد رحيل
القالبي من بغداد.

(57) ينظر المحيط (زحك)، (صنف)، (قصص)، (سعب)، (مسع) وغيرها كثير.

(58) المزهري 1/ 89.

(59) طبقات الزبيدي 121، 187، وفيات الأعيان 1/ 226.

(60) الفهرست 48.

(61) المزهري 1/ 89.

(62) إنباء الرواة 2/ 113.

(63) ينظر المزهري 1/ 372، 2/ 70، وقارن بمطبوع العين 2/ 70، 8/ 91.

(64) الفهرست 69.

(65) المصدر السابق 68.

(66) وفيات الأعيان 2/ 245.

تلك جميع الروايات التي دارت حول كتاب العين في المشرق - على حد علمي - ونسبت لعلماء أدرك القالي بعضهم، وفاته إدراكه الباقيين، ولعلك تشاركني الرأي في أنها في مجموعها لا تدفع القالي إلى إنكار نسبة الكتاب إلى المخليل أو الشك في مادته، ولا سيما أن موقف شيوخه من الكتاب كان موقفاً إيجابياً.

دخل القالي الفردوس برجله اليمين، ونال فيه سعداً ما ناله أحد من العلماء قبله أو بعده، وتصدر في الزهراء حلقات العلم، وكانت أول هدية قدمها للناصر هي كتاب المقصور والممدود، ومما يؤسف عليه أن الكتاب لم ينشر حتى الآن على الرغم من مرور عشرين سنة على تحقيقه⁽⁶⁷⁾، وفي كتاب المقصور والممدود تظهر بعض النقول منسوبة إلى (صاحب كتاب العين)، وهي نقول لم يطلع عليها أغلب المهتمين بكتاب العين، وخاصة الذين حملوا القالي موقفاً لم يقفه، ولم يقل به، ولا صدر عنه⁽⁶⁸⁾، وأنت بنظرتك الفاحصة حينما تقرأ تلك النصوص لا تشم رائحة شك في مصدرها، أو نقد، أو تخطئة، أو جرح، أو موازنة، أو حمز، أو لمز⁽⁶⁹⁾، وكأن صاحب العين كصاحب الكتاب. وكأنه وصف بالإضافة إلى أشهر ما يعرف به الرجل.

كما أن جواً من النقد أو الإنكار لنسبة الكتاب لم يكن معروفاً بالأندلس على الإطلاق في هذه الفترة.

وفي سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة كلف الناصر القالي بتأليف كتاب البارع⁽⁷⁰⁾، ويبدو أن الناصر بإيحاء من القالي رغب في تأليف معجم يحمل

(67) حققه الدكتور أحمد عبد المجيد هريدي، وقدمه إلى كلية الآداب - جامعة القاهرة - ونال به شهادة الماجستير.

(68) راجع رأي الدكتور حسين نصار في كتابه المعجم العربي 1/ 280 - 282، د. عبد الله درويش في كتابه المعاجم العربية 48 - 55، ورأي د. مهدي المحزومي، وإبراهيم السامرائي في العين 1/ 26، ود. رمضان عبد التواب في فصول في فقه العربية 267، ومحمود فهمي حجازي في علم اللغة العربية 99 - 100، ود. رشيد العميلي في مشكلات في التأليف اللغوي 175 - 176.

(69) المقصور والممدود 108، 278، 282.

(70) إنها الرواة 1/ 209.

اسمه، ويفوق ما ألف من معجمات في المشرق، ولعل مشاغل شغلت القالي عن البارع، إلا أن الناصر أعاد الطلب على القالي بعد عشر سنوات⁽⁷¹⁾ فشمع ساعد الجد، وما هي إلا سنة وذهب الناصر إلى جوار ربه، وخلقه ابنه الحكم الذي لم يكن أقل ولعاً بالعلم والعلماء من أبيه. ولعل انشغال القالي بتأليف البارع جره إلى مراجعة نسخ كتاب العين التي تزرع بها مكتبة الحكم؛ فهو أهم مصادره منهجاً ومادة، ولعله وجد اختلافاً بينها⁽⁷²⁾، وهو أمر نجده في جميع الكتب الخطية ذات النسخ المتعددة فنقابل بينها لإخراج نسخة نرى أنها أقرب النسخ إلى نسخة المؤلف؛ لذا كان أمر الحكم بتشكيل لجنة مؤلفة من القالي، ومحمد بن الحسين الفهري، ومحمد بن أبان اللخمي، وأخيه أحمد تراجع نسخ الكتاب لاستخراج نسخة محققة لا يرقى الشك إليها⁽⁷³⁾، ومما يثير الاستغراب استبعاد الزبيدي من هذه اللجنة، ولعل شيئاً وقر في نفس الزبيدي لم يظهر إلا بعد حين.

كملت مسودة كتاب البارع، وبدأ القالي بتبويضه، وفي شوال سنة خمس وخمسين وثلاثمائة كان قد أخرج منه كتاب الهمز، وكتاب الهاء، وكتاب العين، ثم اعتل في هذا الشهر⁽⁷⁴⁾، ولعلها العلة التي أدت إلى وفاته، فأخرج الباقي من الكتاب أبو بكر محمد بن الحسين الفهري، ومحمد بن معمر الجباني، وقد كانا وراقي أبي علي⁽⁷⁵⁾.

وأنت - حفظك الله - حينما تقرأ الباقي من كتاب البارع لا تعثر فيه على شك في نسبة المادة المنقولة من كتاب العين، فهي منسوبة فيه للخليل من أول

(71) المصدر السابق.

(72) جلدوة المقتبس 47، وانظر أيضاً رأي الزبيدي في نسخة ثابت وابنه قاسم، ونسخة مندر بن سعيد، وقد آل أمر هاتين النسختين إلى خزانة الحكم - في طبقات الزبيدي 284 - 295، ومقدمة استدراك الغلط الواقع في كتاب العين 142 - 143، وقد نشرت المقدمة في كتاب المعجم العربي بالأندلس.

(73) جلدوة المقتبس 51.

(74) إنباه الرواة 1/ 209.

(75) التكملة 1/ 137.

الكتاب إلى آخره، ولا تعثر فيه على ما كنت تعثر عليه في تهذيب الأزهري من همز ولمز، ونقد وتجريح، وستلاحظ أن القالي كان حريصاً على نسبة المادة اللغوية في كتابه إلى الخليل، ومستستج أيضاً حرصه على نسبة كتاب العين إلى الخليل لا حباً بالخليل، وإنما لبيان براعته، فهو لا يستدرك على كتاب مشوه لا يعرف صاحبه، وما قيمة الاستدراك وأين البراعة في الاستدراك على رجل غير معروف، إن المجد كل المجد في الاستدراك على الخليل الذي وضع منهجاً ينبغي لواضعه ألا تفوته شاردة ولا واردة، ولا سيما أنه إمام اللغة وعبقريها، وهكذا يكون البارع بارعاً.

بعد موت القالي تبدأ مرحلة أخرى، إذ أراد الحكم أن يعرف مقدار الزيادة التي استدركها القالي على الخليل، فأمر الزبيدي أخص تلامذة القالي أن يقوم بهذه المهمة، فألف (المستدرك من الزيادة في كتاب البارع لأبي علي البغدادي على كتاب العين للخليل بن أحمد)⁽⁷⁶⁾، وعلى عادة الزبيدي لم يلتزم بأمر الخليفة، إنما قارن ووازن ورصد ونقد، وتستنتج من قراءتك لما يمكن قراءته من الباقي من كتاب المستدرك أن الزبيدي لم يكن فيه منكرأ نسبة كتاب العين؛ لأن عنوان الكتاب لا يحتاج إلى تعليق، وكذلك مادته، قال: (وغرضنا في كل باب... الزيادة التي استدركها إسماعيل من مستعمل كلام العرب، وأهمها الخليل فلم يذكرها، فلزمنا ألا نخالف ما عقدناه)⁽⁷⁷⁾ وجاء فيه أيضاً (قال محمد: ذكر الخليل هذا الباب مجملأً، وذكر إسماعيل ما فيه في أبواب متفرقة فضمامنا ما جاء به من الزيادة في هذا الكتاب مجملأً على ما جاء به الخليل؛ إذ قد ذكرنا في صدر هذا الكتاب إنما نجري ما تذكره على ترتيب صاحب العين)⁽⁷⁸⁾، وقال: (لم يذكر الخليل ولا إسماعيل لهذا مقلوباً)⁽⁷⁹⁾، وقال: (قال

(76) فهرسة ابن خير 350.

(77) المستدرك 37.

(78) المستدرك 40 ومنه نسخة مصورة في خزانة صورها لي الدكتور عبد العالي الودغيري عن نسخته.

(79) المصدر السابق و40.

محمد: استعمل الخليل هذا فقال: الحثثة صوت... اللهة، وأغفله إسماعيل⁽⁸⁰⁾، وأنت تلحظ أن قوله: (صاحب العين) في النص السابق وفي نصوص أخرى غيره⁽⁸¹⁾ لا يشم منها إنكار أو شك في نسبة الكتاب ومادته.

ثم يؤمر الزبيدي باختصار كتاب العين، وهنا تظهر عقدة المشرف، فبعد وفاة القالي خلا الجو لتلميذه الأندلسي الذي أراد منزلة لا تقل عن منزلة شيخه المشرقي، وإذا كان الشيخ قد ألف البارع، ولم تكن له فيه شخصية متميزة، فإن الزبيدي يستطيع أن يتجاوز شيخه، وأن تتكون له شخصية متميزة بالاعتراض على كتاب العين نسبة ومادة، فيأتي بكتاب لا شك في مادته ولا خلل في منهجه⁽⁸²⁾ على الرغم من أن أمر الخليفة ينحصر بأخذ عيون الكتاب وأن يلخص لفظه، ويحذف حشوه، وتسقط فضول الكلام المتكررة فيه⁽⁸³⁾.

فحقق بفعلته ما أراد إذا استنكر بعض العلماء موقفه من الكتاب⁽⁸⁴⁾، فألف كتاب استدراك الغلط الواقع في كتاب العين - الذي اطلع عليه السيوطي ورده⁽⁸⁵⁾ - وقد أورد فيه رواية عن القالي حكاهما عن السجستاني وهي (حدثنا إسماعيل بن القاسم البغدادي - وهو أبو علي القالي - قال: لما ورد كتاب العين من بلد خراسان في زمن أبي حاتم أنكره أبو حاتم وأصحابه أشد الإنكار، ودفعه أبلغ دفع، وكيف لا ينكره أبو حاتم على أن يكون بريئاً من الخلل سليماً من الزلل، وقد غر أصحاب الخليل بعد مدة طويلة لا يعرفون هذا الكتاب ولا يسمعون به...⁽⁸⁶⁾).

(80) المصدر السابق و38.

(81) انظر نصوصاً أخرى ذكرها الودغيري في كتابه أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية 306 - 309.

(82) مختصر العين 1/ 65.

(83) المصدر السابق.

(84) مقدمة استدراك الغلط الواقع في كتاب العين 141 - 142 المزهر 1/ 79.

(85) المزهر 1/ 86.

(86) المزهر 1/ 83، المعجم العربي بالأندلس 18، وينظر نص الرواية في مقدمة استدراك الواقع في كتاب العين 143.

نقل هذه الرواية السيوطي عن الاستدراك⁽⁸⁷⁾، وبنى عليها بعض المحدثين موقفاً أرى أن القالي بريء منه، ومن الرواية التي ذكرها الزبيدي، وقبل أن أذكر أسبابي التي لا أظنها خافية عليك الآن أشير إلى أن هاشم الطعان ذكر في مقدمة البارع أن القالي لم يكن مطعماً (إلى صحة نسبة العين إلى الخليل... على أنه بعد المقابلة التي أجراها اقتنع بصحة نسبة الكتف⁽⁸⁸⁾)، وذكر صديقنا عبد العلي الودغيري (أن القالي لم يكن له رأي معروف حول كتاب العين⁽⁸⁹⁾)، ورأى أن النص الذي رواه الزبيدي عن القالي ينحصر بقوله: (لما ورد كتاب العين من بلد خراسان في زمن أبي حاتم أنكره أبو حاتم وأصحابه أشد الإنكار، ودفعه أبلغ دفع⁽⁹⁰⁾). أما صديقنا د. رشيد العبيدي فقد وافق هاشم الطعان فيما ذهب إليه⁽⁹¹⁾.

من كل ما تقدم استتج الآتي:

1 - أن أمر الشك في نسبة كتاب العين لم يكن شائعاً بالأندلس في حياة القالي أو قبل وصوله إلى الأندلس.

2 - ولعل من أدلة عدم شيوعه أن محمد بن أبان بن السيد اللخمي (ت354هـ) تلميذ القالي وأحد أعضاء اللجنة التي شكلها الحكم لمراجعة كتاب العين ينسب المادة التي ينقلها في كتابه (السماء والعالم) من كتاب العين إلى الخليل⁽⁹²⁾.

3 - يلاحظ أن الروايات التي دارت حول الكتاب في المشرق، ولا سيما ما ورد منها من شيوخ القالي لا تدفعه إلى إنكار نسبة الكتاب أو الشك فيه.

4 - أن جميع ما رواه القالي من كتب عن السجستاني كانت من طريق ابن

(87) المزهر 1/ 83.

(88) البارع 65.

(89) أبو علي القالي وأثره في الدراسات اللغوية 299.

(90) المصدر السابق.

(91) مشكلات في التأليف اللغوي 176.

(92) السماء والعالم 3، 4، 5 وغيرها كثير، والجزء الأول منه معد للنشر بتحقيق عبد العالي

الودغيري وصلاح الفرطوسي.

دريد، ولم يذكر ابن خير أو غيره كتاباً رواه القالي عن السجستاني من غير طريق ابن دريد⁽⁹³⁾، ولم يرد رأي السجستاني في العين عند غير الزبيدي، ولو كان له رأي لعرفه المشاركة قبل الزبيدي.

5 - أن ابن دريد ما شك في نسبة الكتاب، ولا تردد في نسبة مادته إلى الخليل، وقد أوضحنا موقفه من الكتاب.

6 - لو كان رأي القالي في الكتاب مخالفاً لرأي شيوخه فيه لكان من باب أولى أن ينكره، أو ينقد مادته في بارعه؛ إلا أن شيئاً من هذا لم يحدث. من كل ما تقدم فإن الطعن وارد في رواية الزبيدي، وليس بعيداً أن تكون من تأليفه، وأن السجستاني بريء منها براءة القالي. والله أعلم بالصواب.

(93) فهرست ابن خير 261، 284.

المنهج العروضي بعد الخليل بن أحمد

د. صلاح أحمد الرويش
كلية التربية - جامعة إنطا

لفت نظري ظاهرة التكرار يوم وقفت على بعض مؤلفات العروض عند علمائنا القدامى، ولما تهيأ لي الوقوف على أكثر من ذلك فيما بعد، إذا بي أجد أكثر تلك المؤلفات قد أورثت جموداً وتقليداً فكان التكرار سمة فيها بارزة.

لذلك جعلت موضوع هذا البحث يتركز في النظر في مناهج العروض بعد الخليل بن أحمد، للوقوف على ما يتيسر لي معرفته من هذه المناهج فأحاول معرفة طبيعتها من حيث الأصالة والتقليد، ثم أتناول تلك الظاهرة بالتحليل والتعليل ساعياً لملامسة مسيبتها ونتائجها.

وكان هدفي الثاني من هذا البحث أن يقوى عملاً مثيراً لجدل ونقاش لدى من يهتمون بالنظر في هذا العلم، فإن تمّ له تلك الغاية فذلك حسبي.

تتفق المصادر على أن علم العروض نشأ علماً متكاملاً منذ القرن الثاني الهجري، على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي، ولم يضاف إليه شيئاً ذا بال إلا مستدرك الأخفش (سعيد بن مسعدة) الذي لم يكن الخليل يجهله⁽¹⁾، فاستطاع العروض منذ ذلك الحين أن يحقق غايته فيستوي معياراً لضبط أوزان الشعر العربي يعرف بما جاء منها صحيحاً جازياً على سنن العرب، وما خالف ذلك المنهاج. إلا أن ذلك النضج الذي بلغ إليه العروض - منذ عصر نشأته - لم يغلق منافذ القول ويوصد مسارب البحث والنظر لدى العلماء والباحثين؛ فقد تنبهاوا إلى أن فيه للقول مجالاً، وللبحث متسعاً. فهذا هو السكاكي يقول⁽²⁾: «ثم إذا أمدتكم استقامة طبع، وخدمتكم أنواع أخر، اطلعت على أن هذا النوع أعني علم العروض نوع إذا أنت رددته إلى الاختصار اختلف وإذا أنت حاولت الإطناب فيه امتد وكاد ألا يقف عند غاية، لقبوله من التصرف فيه نقصاناً وزيادة ما شاء الطبع المستقيم».

وإن رما تحليل هذه الخاصية في علم العروض - أي تكامله على هذا الوضع المختصر وتقبله - مع ذلك - لأن يمتد فيه مجال البحث والنظر - فإن ذلك يرجع - في تقديري - لمصادر العروض ومؤثراته من جهة، وللصلة الوثيقة لهذا العلم بمجال النقد والإبداع الشعري من جهة أخرى.

وليس هدفنا هنا تناول مصادر العروض بالبحث والاستقصاء؛ فذلك مقام تحقيق يبحث مستقل؛ إذ النظر فيه ينتهي إلى نشأة هذا العلم، بل نشأة مادته من أوزانه، وذلك مجال ما زال حقلًا غفلاً على ما كتب فيه من أبحاث⁽³⁾، فحسبنا إذن ما كان منها بيناً غير مفترق للدليل أو ما تناولته بعض نصوص القدماء فنتجزيه من ذلك ما يدعم فكرتنا.

(1) محمد بن أبي بكر الدمايني، العيون الغامزة على خبايا الرامزة، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية 1323هـ، ص 62.

(2) سراج الدين يوسف بن أبي بكر (السكاكي)، مفتاح العلوم، المطبعة الميمنية 1313هـ، ص 296.

(3) من أهم ما وقع في نظري مما كتب في هذا المجال بحث للدكتور عبد المجيد عابدي (رحمه الله) نشره في مجلة كلية الآداب التي تصدرها جامعة أمدرمان الإسلامية، العدد الثالث 1962.

وأول تلك المصادر كان الشعر العربي الفصيح المسموع عن العرب الأقباح، فإن طرائقهم في بناء أوزانه كانت تمثل مصدراً خصباً أمدّ العروض بمعظم⁽⁴⁾ مادته التي انتهت إلينا، فعليها بُني العروض واستخرج ما فيها من قواعد وأحكام، كما أصبحت فيما بعد أصلاً للقياس في العروض. وبما أن الشعر العربي قد ضاع أكثره كما يقول أبو عمرو بن العلاء⁽⁵⁾، وبما أنه اعتمد على الرواية حتى بلغ عصر التدوين، فلا بد أن يتسع فيه المجال للاستقراء والقياس، وذلك أمر كائن في العروض فلا يخلو بحر من بحوره من أوزان مستدركه. كما أن الخلاف قائم بين علماء العروض فيما يقاس ويستدرك وغير ذلك من مسائل العلم وقضاياه وقد أحصى الدماميني وغيره من علماء الشروح والحواشي العروضية من ذلك شيئاً كثيراً. وسيظل الشعر العربي مصدراً خصباً للدراسات العروضية باعتباره ظاهرة من ظواهر الإبداع الفني تتسم بثراء وتنوع في ضروب القول وأفانين النظم.

وأفاد العروض كذلك من علمي النحر والصرف وسيتضح لنا بعد قليل تلك الصلة، كما سيتضح تأثير العروض بمنهاج اللغويين والنحاة التي استخدموها في حركة جمع اللغة وتدوينها، ووضع أسس النحو واستنباط قواعده.

ويذكر الجاحظ مصدراً آخر أفاد منه علم العروض؛ ذلك هو علم الموسيقى حيث يقول⁽⁶⁾: «كتاب العروض من كتاب الموسيقى». وينسب ياقوت الحموي للخليل بن أحمد معرفة بهذا العلم - أي الموسيقى - ويذكر أنه وضع فيه كتابين هما كتاب «الإيقاع» وكتاب «النغم»، ويرى أن معرفته بالموسيقى أعانته في وضع علم العروض⁽⁷⁾.

(4) لأن من بحور العروض ما هو موضع إنكار وخلاف بين العلماء مثل المضارع والمجتث.

(5) محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، شرح محمود محمد شاكر، مطبعة المدني القاهرة ج1، ص25.

(6) رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1384 - 1965 ج2، ص161.

(7) معجم الأدباء، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، دون تاريخ، مادة الخليل.

ويتناول حازم القرطاجني هذه الصلة بين العروض والموسيقى - خلال حديثه عن منهجه في العروض - جاعلاً التأثير في العروض صادراً عن أكثر من علم من العلوم الفلسفية مما سماه: «العلم الكلي»، وذلك في معرض ذكره علماء العروض قائلين⁽⁸⁾: «إن صناعتهم موقوفة على معرفة جهات التناسب في تأليف بعض المسموعات إلى بعض ووضع بعضها ناحية لبعض أو موازية لها في الرتبة.

ومعرفة طرق التناسب في المسموعات والمفاهيمات لا يوصل إليها بشيء من علوم اللسان إلا بالعلم الكلي في ذلك وهو علم البلاغة الذي تندرج تحت تفاصيل كلياته ضروب التناسب والوضع، فيعرف حال ما خفيت به طرق الامتيازات من ذلك مجال ما وضحت فيه طرق الاعتبار، وتوجد طرقهم في جميع ذلك تتراعى إلى جهة واحدة من اعتماد ما يلائم واجتناب ما ينافر⁽⁹⁾ ويستطرد ليفسر ما يعنيه بقوله «العلم الكلي» فيرى أنه العلم «الذي لا تتبين أصول علوم اللسان الجزئية ومبادئه إلا فيه، ولكون علم اللسان الكلي منشأ على أصول منطقية وآراء فلسفية موسيقية وغير ذلك»⁽¹⁰⁾. ويكشف عن اعتماده على هذا العلم الكلي في دراسته العروضية قائلين⁽¹¹⁾: «يجب ألا يقبل شيء يخالف ما قلنا لأننا وضعنا هذه القوانين» بحسب ما شهدت به أصول علوم جلييلة بها يتميز الصريح المحض من الزائف البهرج في كل مذهب من مذاهب اللسان وماخذ من مأخذ البيان». ولا يهمل حازم قيمة العلوم الجزئية، ولذلك يميل إلى كتب العروضيين، لمعرفة قوانين العروض وقواعده لأن صناعته - بحسب رأيه - «لا يليق بها أن تخرج إلى محض صناعات اللسان الجزئية وأن تستقصى فيها تفاصيل

(8) منهاج البلاغة وسراج الأدياء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجعة، طبعة دار المغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة 1986، ص 226.

(9) المصدر السابق، ص 244.

(10) المصدر السابق، ص 259.

(11) تناولت آراء حازم العروضية في بحث مستقل بعنوان «التفكير العروضي عند حازم القرطاجني» لم ينشر.

تلك الصناعات»⁽¹²⁾. ويقول⁽¹³⁾: «إنما نتكلم من ذلك في ما له علاقة بصناعة البلاغة أو في ما عسى المتكلم في هذه الصناعة أن يستطرد إليه من ذلك، وأكثر ما يتكلم البليغ أيضاً من ذلك في قوانين كلية يمكن أن تستنبط منها أشياء في صناعات اللسان الجزئية، ولذلك كلما ذكر ما وقع من تغيير تغيير في عروض عروض وضرب وضرب من وزن وزن لصاحب صناعة العروض فليتصفح هناك».

يتضح مما ذكر أننا بإزاء منهجين لدراسة العروض: أحدهما: منهج تاريخي لغوي، ذلك هو الذي يعتمد الاستقراء والقياس لبيان الأسس والأحكام، وثانيهما: منهج وصفي تكشف عنه آراء حازم القرطاجني.

وللمنهج التاريخي أهمية كبيرة في علم العروض؛ إذ هو الذي يعنى بوضع ونقل القواعد والأحكام العروضية، ونقل ما يستدرك من أوزان، وما يكون من خلاقات بين العلماء في هذا المضمار، ومن ثم استطعنا من خلاله أن نصل إلى كثير من آراء الخليل العروضية، وهي التي لم تصلنا في سفر ينسب إليه، وبفضله كذلك وقفنا على كثير من آراء معاصريه ومن جاء بعدهم من علماء العروض.

أما المنهج الوصفي في العروض فيعتبر - في تقديري - مكملًا للمنهج التاريخي، بل لا يمكن له أن يستغني عنه. وإذ اتضح لنا صحة المنهج التاريخي في النقل الموثق عن السلف للأصول والآراء العروضية، فإن المنهج الوصفي هو الذي يعنى بتحليل تلك الأصول والظواهر العروضية ونقدتها في ضوء المقارنة بالعلوم الأخرى ذات القربى، كعلم الموسيقى وعلم الأصوات، وغيرهما من العلوم الفلسفية الأخرى، مما أطلق عليه حازم القرطاجني اسم «العلم الكلي». فيفيد في تبصيرنا بحقيقة الإيقاع الشعري كما يمكن - بصفة عامة - من نقل العروض من «علم معياري يضبط القواعد ويعنى ببيان الصواب والخطأ إلى علم وصفي يسجل الظواهر العامة، والاختلافات الجزئية من الناحية الوزنية في كل شعر تلفته الأمة العربية بنوع من القبول؛ وبذلك يستحيل أداة

(12) المصدر السابق، ص 244.

(13) المصدر السابق، ص 244 - 245.

فعالة من أدوات الدراسة الأدبية، وثيقة الصلة بأصول النقد من ناحية، وبتاريخ الأدب من ناحية أخرى. فيعين على بيان التطور الفني في الشعر العربي على مدى العصور، كما يعين على بيان الخصائص المميزة للاتجاهات أو «المدارس» أو لأفراد الشعراء»⁽¹⁴⁾.

علينا الآن الكشف عن طبيعة المنهج أو المناهج التي اتبعها القدماء في دراساتهم في العروض، ونقدها وتحليلها لمعرفة أثرها في العروض، وذلك بعد ما تبين لنا أهمية المنهج الوصفي وعظيم خطره في تطور الدرس العروضي وفي مجال الدراسة الأدبية بصفة عامة.

وإذ تبين أن الكشف عن الإيقاع الشعري والربط بين العروض والنقد هما أسمى غايات المنهج الوصفي في العروض، فإن من الباحثين المحدثين من أنكر على العروضيين القدماء اهتمامهم بدراسة الإيقاع الشعري؛ يقول الدكتور إبراهيم أنيس⁽¹⁵⁾: «أما هذا الإيقاع الذي لم يدرس حتى الآن دراسة كافية، ولم يشر إليه أهل العروض، ففي رأيي أنه العنصر الموسيقي الهام الذي يفرق بين توالي المقاطع حين يراد بها أن تكون نظاماً، وتواليها حين تكون في النثر»، ويرى الدكتور شكري عياد أن «هذا الإيقاع - ظل - مفهوماً غريباً حتى الآن في دراسة العروض»⁽¹⁶⁾، وكتب الدكتور كمال أبو ديب كتاباً في العروض سماه: (في البنية الإيقاعية للشعر العربي - فهو بديل جذري لعروض الخليل)، كشف فيه عن رأيه القاضي بعدم وجود دراسات وصفية تحليلية في العروض العربي لدى القدماء تستعين بعلم الموسيقى أو علم الأصوات، ولذلك فهو يرى أن كتابه يقوم بديلاً جذرياً لعروض الخليل⁽¹⁷⁾. وفي تقديري أن مهمة الكشف عن

(14) شكري محمد عياد، موسيقى الشعر العربي (مشروع دراسة علمية)، دار المعرفة، الطبعة الثانية نوفمبر 1978، ص5.

(15) موسيقى الشعر، مكتبة الأنجلو المصرية، 1981، ص329.

(16) موسيقى الشعر العربي، ص26.

(17) تناولت بعض آراء الدكتور كمال أبو ديب مما يتصل ببحري الطويل والمديد بالنقد المفصل في بحث مستقل، وأعترفت تعميم الدراسة لكتابه كاملاً إن شاء الله.

مناهج القدماء في العروض، والحكم عليه ليس أمراً يسيراً ما دامت هناك كتب كثيرة مجهولة، وآراء وخلافات عديدة لم تصل إلينا؛ فهذا ابن رشيق يقول⁽¹⁸⁾: «وللناس في ذلك - أي علم العروض - كتب مشهورة، وتوايف مفردة، وبينهم فيه اختلاف». كما أن لابن طباطبا العلوي كتاباً في العروض يذكر ياقوت الحموي أنه: «لم يسبق إلى مثله»⁽¹⁹⁾. أما ابن شرف القيرواني فقد «ألف كتاباً في العروض كشف فيه عن دقائق لم يسبق إليها العروضيون»⁽²⁰⁾، ويذكر أبو الحسن بن بسام «أن للشاعر ابن الحداد القيسي كتاباً في العروض مشهوراً معروفاً مزج فيه بين الأنحاء الموسيقية والآراء الخيلية، وردّ فيه على السرقسطي المنبوذ بالحمار»⁽²¹⁾. وللسرقسطي - المذكور - نظراً متفرّداً في علم العروض فهو مثلاً - كما يذكر ابن رشيق⁽²²⁾ - يقسم السبب إلى متصل ومنفصل، فإذا أخذنا الكلمة «المن» نجد أن اللام وحدها تمثل عنده سبباً متصلاً و«من» تمثل سبباً منفصلاً.

إذن فهذه الأسطر السابقة تكشف لنا عن مؤلفات في العروض لم تصل إلينا بعد، تتميز بأصالة وطلاقة نستطيع أن نخرج منها بالحقائق التالية:

- اهتمّ القدماء بوضع تاليف مفردة في العروض، وقد اتصفت تلك المؤلفات المفردة باختلاف في المناهج وفي الأحكام والآراء بما يمكن من إغناء هذا الدرس العروضي.

- انتهجت بعض المؤلفات الدراسة الوصفية في العروض التي تدرس

(18) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الرابعة 1972، ج1، ص135.

(19) معجم الأدباء، ج17، ص144.

(20) انظر: المطرب من أشعار أهل المغرب، لابن دحية الكلبي، تحقيق إبراهيم الأبياري وآخرين، القاهرة 1954، ص73.

(21) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1361هـ - 1942م القسم الأول، المجلد الثاني، ص1 - 2.

(22) العمدة، ج1، ص138.

العروض في ضوء المقارنة بعلم الموسيقى على أساس من المزج بين الأنحاء الموسيقية والآراء الخليلية.

- يمثل بعض هذه المؤلفات بداية لدراسة العروض على أساس من علم الأصوات؛ فطريقة السرقسطي شبيهة بطريقة المقاطع العروضية الصوتية عند من درسوا العروض على أساس من علم الأصوات من الباحثين المحدثين.

- نلاحظ أن هذه المؤلفات ذات المنهج الوصفي والمقارن بعلم الموسيقى أو الأصوات تنسب لعلماء أندلسيين، فإذا أضفنا إليها دراسة حازم القرطاجني في كتابه: «منهاج البلغاء وسراج الأدباء»، وهي دراسة عروضية في ضوء علم الموسيقى، نصبح - في تقديري - بإزاء مدرسة مغربية متميزة في علم العروض.

وبالإضافة إلى ما فعله الزمن بالمؤلفات العروضية يمكن أن نشير هنا إلى أن ما بين أيدينا من أمهات كتب تاريخ الأدب، التي عنيت بعلم العروض تهتم بالإشارة والتلميح للآراء العروضية عند القدماء أكثر من اهتمامها بالوصف والتفضيل لتلك الآراء؛ فهذا هو ابن رشيق يقول (23): «ذكر أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاج اختلاف الناس في ألقاب الشعر؛ فحكى عن الخليل شيئاً أخذت به اختصاراً، وتقليداً، لأنه أول من وضع علمه العروض وفتحها للناس، وغادرت ما سوى ذلك من قول أبي إسحاق الزجاج وغيره لا على أن فيه تقصيراً» ويعتذر ابن رشيق عن عدم ذكره الاختلافات والآراء في العروض - مضيفاً إلى رغبته في الاختصار وتقليد سابقه في الاعتماد على الخليل - قوله (24): «وليس كتابي هذا بمحتمل شرح ذلك، ولا هو من شرطه؛ فراراً من التكرار والتطويل، ولكني أذكر تنقاً يحتاج إليها، ويكتفي بها من نظر من المتعلمين في هذا الكتاب إن شاء الله».

إذن لا نستبعد - بعد الذي ذكرناه - أن يتفحنا التراث يوماً بمؤلفات أو آراء في العروض، تكشف لنا عن تطور مناهج البحث والتحليل في تراثنا العروضي.

(23) المصدر السابق، ج1، ص136.

(24) المصدر السابق، ج1، ص135.

أما ما بين أيدينا من مؤلفات في العروض فإنها - حسب علمي - تمثل - باستثناء منهاج البلغاء وسراج الأدباء، لحازم القرطاجني - ذلك المنهج اللغوي التاريخي الذي اتبعه علماء اللغة منذ القرن الثامن الهجري؛ فهي تعنى بنقل الأصول والقواعد العروضية ومصدرها - في أغلب الأحيان - بذات النسق المعروف عند الخليل، ونفس الأعاريف والأضربة والشواهد المنقولة عنه، وقد ألمح لنا ابن رشيق قبل قليل أنه منهج تقليدي عند المتأخرين أريد به الاختصار لتلبية حاجة المتعلمين. ومن يرجع إلى أمهات كتب العروض يلاحظ أول ما يلاحظ هذه الظاهرة أو قل ذلك المنهج التعليمي بمعطياته المتسمة بالتركرار بقدر كبير؛ فتلك صفة المنهج عند الزمخشري⁽²⁵⁾، والتبريزي⁽²⁶⁾، وابن عبد الملك الششتري⁽²⁷⁾، وابن عبد ربه⁽²⁸⁾، وكذلك عند المتأخرين من أمثال؛ الدماميني⁽²⁹⁾ والدمنهوري⁽³⁰⁾، والصبان⁽³¹⁾، وأبي زكرياء الأنصاري⁽³²⁾ وغيرهم. وإن ما بينها من اختلاف لا يتجاوز حدود المنهج اللغوي الذي اتبعوه؛ فقد خالف بعضهم في إنكار بعض البحور وخالف البعض بإنكار بعض الأضرب، أو بعض أنواع الزحافات وخاصة الزحاف المزدوج⁽³³⁾، كما خالف آخرون بإنكار الدوائر العروضية ورفضوا أن تكون أصلاً للبحور الستة عشر⁽³⁴⁾. ولعل الجوهري (إسماعيل بن حماد) كان أشهر من خالف في بناء الأوزان، كما

(25) له كتاب: القسطاس المستقيم اطلعت عليه مخطوطة في الهيئة المصرية العامة للكتاب تحت رقم عروض 60.

(26) الكافي في العروض والقوافي، تحقيق الحسامي حسن عبد الله طبعة دار الكتاب العربي 1969م.

(27) المعيار في أوزان الأشعار تحقيق محمد رضوان الداية، 1961م.

(28) المقعد الفريد، الطبعة الأولى، دون تاريخ جزأ كتاب الجوهرة الثانية، أعاريف الشعر وعلل القوافي.

(29) المصدر السابق.

(30) المختصر الشافي على متن الكافي، مطبعة محمد علي صبيح، مصر 1376هـ - 1956م.

(31) شرح الضبان على منظومته في العروض، دون تاريخ ومكان الطبع.

(32) فتح رب البرية بشرح القصيدة الخرجية، نشر بهامش كتاب (العيون الغامزة) للدماميني.

(33) راجع الدماميني، العيون الغامزة على خبايا الرامزة، ص 6 وما بعدها.

(34) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 232.

يتضح من آرائه التي نقلها ابن رشيقي⁽³⁵⁾، أما الأخفش (سعيد بن مسعدة) فقد كان واسع الاستقراء لأشعار العرب، ومن ثم فقد كان كثير الاستدراك في العروض، والاستنباط في قواعده، وقد دعاه ذلك لأن يخالف الخليل في بعض الأحكام⁽³⁶⁾. إذن الاستقراء والقياس هما المرجع في كثير مما كان بين علماء العروض من خلافات.

وهكذا ظلت هذه المؤلفات العروضية تمثل مصدراً موثقاً للمادة العروضية، ولقواعدها وأحكامها، فاصطبغ العروض فيها بصبغة التجريد وانتهى إلى غاية معيارية تعليمية تتبعد عن الناحية الوصفية للإيقاع الشعري الذي تنبعث به روح الشعر الحية عبر مساره التاريخي وتوزعه المكاني.

وأبرز الأسباب - في تقديري - التي أدت إلى غياب المنهج الوصفي، واصطبغ العروض بالصبغة المعيارية - فيما بلغنا من مؤلفات القدماء - تتمثل في الآتي:

أولاً: ترجع أول تلك الأسباب إلى طبيعة المنهج اللغوي الذي اتبعوه في العروض والذي اعتمدوا فيه أساساً على ما وضع الخليل، فالتزموا النقل والتوثيق أكثر من التزامهم النقد والتحليل، فساروا على هدي ذلك المنهج الذي اتبعوه في اللغة والنحو فكان الاستقراء والقياس أساس مناهجهم، وقد استفاد العروض من هذا المنهج إبان نشأته على يد الخليل بن أحمد، فاستوى - بفضل - علماً متكاملأ، استطاع أن يبلغ أهدافه في معرفة وتصحيح أوزان الشعر العربي. لكن العروض كان بحاجة إلى المنهج الوصفي الذي يوضح ما فيه من نسب وعلاقات وإمكانات تعين في تحليل وكشف ظاهرة الإيقاع في الشعر العربي.

وليس تحليل اتباعهم المنهج اللغوي التاريخي في العروض، واعتمادهم على ما وضع الخليل، أمراً عسيراً؛ فقد كان العروض ضمن علوم نشأت في

(35) العمدة، ج1، ص135.

(36) انظر شرح البيان على منظومته في العروض، دون تاريخ ومكان الطبع ص32 - 34.

حجر علماء اللغة والنحو الذين كان همهم - غالباً - استنباط القواعد والأصول ووضع المقاييس لحفظ اللسان العربي، وأغراض أخرى، ولم يكن المتأخرون من العروضيين إلا علماء لغة ونحو، ولم تكن غاياتهم إلا امتداداً لغايات أسلافهم، فلم يلبث ذلك المنهج - في نظري - أن وقف حائلاً دون تطور علم العروض؛ ذلك أن الحياة العربية قد شهدت تطوراً منذ القرن الثالث الهجري أحدث نقلة في التفكير، وطرائق البحث، ولكن العروض ظل متأثراً بذلك المنهج اللغوي (التعليمي) تأثراً يتجلى في عدة مظاهر، نذكرها فيما يلي:

أ - أن العاملين الزماني والمكاني ظلاً يمثلان أساس الحكم عند العروضيين - حتى عند المتأخرين منهم -؛ فما زالوا عند تفضيلهم القديم وخصومتهم للمحدث، حيث لا يقبلون من المحدث إلا ما شاكل القديم، على الرغم من أن الشعر يمثل ظاهرة متطورة ذات خصائص فنية، يمكن لها أن تثري العروض بأصول وشواهد جديدة؛ يقول ابن رشيق⁽³⁷⁾: «ولسنا نرى الزحاف الظاهر في شعر محدث، إلا القليل لمن لا يهتم كالبحتري، وما أظنه كان يتعمد ذلك، بل على سجيته؛ لأنه كان بدوياً من قرى مَنبُج». ولقول الدماميني⁽³⁸⁾: «قولنا وقافية يحتز بها من الموزون وليس مقفى نحو ما أنشده القاضي أبو بكر الباقلائي في كتاب الإعجاز:

رب أخ كنت به مغتبطاً أشد كُفي بعري صحبته
تمسكاً مني بالودِّ ولا أحسبه يزهو في ذي أمل

قلت يلزم عليه أن لا يكون ما فيه عيب الإكفاء والإجازة شعراً واللازم باطل فإنه شعر بالإجماع وإن كان معيباً وبعد هذا كله فهو منطبق عليه ما كان من الكلام بالمثابثة المذكورة وهو خارج عن الأوزان العربية، والقوم يأبون ذلك فإن موضوع هذا العلم الكلام الموزون بشيء من هذه الأوزان المخصوصة المقررة فيه». ويقول الدماميني في موضع آخر: «زعم بعض العروضيين أنه يجوز في هذا البحر (المضارع) ترك المراقبة وأنشدوا لذلك:

(37) العمدة، ج1، ص150.

(38) المعون الغامزة على خبايا الرامزة، ص4.

بنو سعد خير قوم لجارات أو معارف

ولا حجة فيه لأن قائله مولد هكذا قالوا⁽³⁹⁾. ولعل هذا مما دفع بالدكتور عبد الله الطيب المجذوب لأن يقول⁽⁴⁰⁾: «إن ولع العروضيين بتعميم القواعد النظرية، وطرده الشواذ قد دعاهم إلى إماتة كثير من الأوزان القديمة، وتضييق دائرة الرخص في استعمال الزخافات والعلل».

ب - انصرفهم - أحياناً - عن التدقيق الموسيقي للشعر إلى تحكم القاعدة النظرية، وقد يدفعهم ذلك إلى قبول ما ينبو عنه الذوق ورفض المستقبل المستساغ من الشعر، فهذا هو الدماميني يصف البيت الآتي بأنه غاية من الشذوذ وهو:

سقاها الله غيثاً من الوسمي رياً
ثم يورد قولهم:

وما ليث عرين ذو أظافر وأسنان
ولكنه لا يعلق عليه إلا بقوله هكذا روي بتسكين النون⁽⁴¹⁾.

وفي رأيي أن البيت الأول ألطف وقعاً في النفس ولكن العروضيين يفضلون عليه البيت الثاني، لأن قواعدهم النظرية تتحقق فيه بأكثرية، تلك القواعد التي وصفوها بأنها «قواعد كلية»⁽⁴²⁾، بينما لا يتحقق فيها إلا الأوزان الستة عشر المعروفة والتي يخرج عنها هذا البيت الأول لذلك كان عندهم غاية في الشذوذ، فهذا البيت الأول وزنه:

مفاعيلن فعولن مفاعيلن فعولن

وقد جاء هذا الوزن مشطوراً وهذا مقلوب «الطويل» الذي أهمله الخليل لسبب يرجع إلى طريقة تركيبه التي يتقدم فيها الجزء السباعي على الجزء الخماسي. بينما نجد هذا التركيب حسناً مستطاباً عند حازم القرطاجني لأنه من

(39) المصدر السابق، ص76.

(40) المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، القاهرة، 1950 ص4-5.

(41) العيون الغامزة على خبايا الرامزة، ص66.

(42) المصدر السابق، ص39.

ذلك «الوضع الذي تتسق فيه المتضارعات نسق انحدار»⁽⁴³⁾ ولذلك فالبيت كان مقبولاً عند حازم الذي سلك منهجاً وصفيّاً في العروض. أما العروضيون فكان لا بد لهم من البحث عن وجه لتخريج الوزن فكان أن حملوا البيت على «الهزج» ليكون على زنة:

مفاعيلن مفاعي مفاعيلن مفاعي

أما وجه الشذوذ الذي يراه الدماميني في البيت فيمكن أن نرده إلى دخول «الحذف» على عروض الهزج، لأن للهزج عروضاً واحدة صحيحة، أما العروض المحذوفة فلم تذكرها كتب العروض. وقد لاحظ أحد الباحثين المحدثين عنده الظاهرة في مناهج علماء العروض فقال⁽⁴⁴⁾: «نرى أن صنيع العروضيين... يتفق مع مناهجهم اللغوية العامة، فهم ربما قبلوا الشاهد الواحد وجعلوه قاعدة إذا وجدوه «أقيس» أي أكثر انسجاماً مع البناء النظري الذي أقاموه، وربما رفضوا أكثر من شاهد واحد أو تأولوه أو اعتبروه شاذاً إذا لم يتفق مع ذلك البناء النظري، كان هذا شأنهم في النحو واللغة، فلا عجب إذا اتبعوه في العروض».

جـ - ويعد من مظاهر تأثر علماء العروض في مناهجهم بمنهج اللغويين والنحاة اكتشافهم في إيراد الشاهد بالبيت الواحد أو الأبيات القليلة التي قد تخلو من نسبتها إلى قائلها، مما سهل من مسألة وضع الشواهد، ومنع الحجة في رفضها. وفي هذا يقول حازم القرطاجني⁽⁴⁵⁾: «فدع عنك ما غيره أو وضعه العروضيون أو الرواة من الأبيات المضمحلة التي لا يوجد لها نظير في الأشعار الفصيحة الصحيحة الرواية؛ فقد ردّ بعض العروضيين ما استشهد به بعضهم من الأبيات الفاسدة، وزيّن بعضهم شواهد بعض، وكثير أيضاً مما وضع واختلف أو غير جاز عليهم أو على أكثرهم. فلهذا يجب ألا يقبل شيء يخالف ما قلناه لأننا وضعنا هذه القوانين بحسب ما شهدت به أصول علوم جليّة». ونلاحظ أن كثيراً

(43) مناهج البلغاء وسراج الأدباء، ص 246.

(44) موسيقى الشعر العربي، الدكتور شكوي عياد، ص 13.

(45) مناهج البلغاء وسراج الأدباء، ص 258 - 259.

من تلك الشواهد الميَّنة تنسب إلى الخليل، وقد نقل الزركلي أن ثعلباً يزعم أن الخليل أحدث أعاريض ليست من أوزان العرب⁽⁴⁶⁾. وفي تقديري إما أن يكون الخليل وضع هذه الأوزان ليدلل على قواعده النظرية أو أنها من وضع العروضيين - كما يرى التبريزي - ونسبها إلى الخليل لتقوى حجتهم بها.

د - وتبدو غلبة تأثير علماء العروض بمناهج اللغويين والنحاة في تعليمهم الصرفي لبعض ظواهر العروض؛ ومن ذلك قولهم: «وجه حصر الجزء في الخماسي والسباعي أنه لا بد فيه من جنس السبب والوحد، مع ما تقرر في علم التصريف أن أكثر ما ينتهي إليه تركيب أبنية الكلمة بالزيادة سبعة أحرف»⁽⁴⁷⁾، ولذلك وجدنا حازم القرطاجني الذي خالف هذا المنهج اللغوي قد جعل من «الأجزاء» ما ينتهي بتسعة أحرف، فأتى بآراء في العروض - بناءً على هذه الزيادة - لم يسبق إليها - حسب علمي - كما تقبل على ضوئها وزناً شعرياً رآه خارجاً عن أوزان العروض ومكوناً من جزأين تساعين فالحقه بها وسماه «اللاحق»⁽⁴⁸⁾.

و - ويتجلى التأثير بالمنهج اللغوي عند العروضيين في انصراف جهودهم إلى البحث والجدل حول مصادر الاشتقاق في المصطلحات العروضية وأسماء البحور وهذا من الكثرة عندهم بحيث تطالعنا في كل ما نقرؤه من كتبهم خاصة كتب الشروح والحواشي للمتأخرين من علماء العروض.

ثانياً: ومن أسباب غياب المنهج الوصفي في مؤلفات القدماء من العروضيين واصطباغ مناهجهم بالصيغة المعيارية ما يمكن أن نرجعه إلى فصل العروض عن النقد والبلاغة وكذلك العلوم الفلسفية؛ فحين ازدهر النقد الأدبي في القرن الرابع الهجري ظلت الدراسات العروضية محصورة عند علماء النحو أمثال ابن فارس، وابن جني، والزجاجي، وكذلك لم يكن لهم كبير اهتمام بتحليل الشعر ونقده، ولو أن العروض انتهى لنقاد مثل الأمدي، وابن العميد،

(46) انظر الأعلام، مادة الخليل بن أحمد نقل عن أبي الطيب اللغوي، مراتب النحويين.

(47) الحاشية الكبرى، الدمنهوري، طبعة سنة 1285، ص32.

(48) منهاج البلغاء وسراج الأدباء ص239.

وعبد القاهر الجرجاني إذن لكثاً وجدنا فيه نظراً آخر، بدلاً من ذلك التجريد الذي ابتعد - شيئاً - بالدراسة العروضية عن واقع الزمان والمكان، إلا أننا - رغم ذلك - لم نعدم من بين قدامى النقاد من كان له نظر سديد؛ فقد كان ابن العميد يهتم بالمادة العروضية أو قل بالموسيقى الشعرية في تكوين آرائه النقدية؛ فقد لاحظ - كما يقول حازم القرطاجني⁽⁴⁹⁾ أن أهل عصره لا يحسنون القول في بحر المديد. ولأبي العلاء المعري نظرات نقدية عديدة أفاد فيها من تتبعه التاريخي لأوزان الشعر العربي يقول الدماميني⁽⁵⁰⁾: «قال أبو العلاء المعري في كتابه (جامع الأوزان) إن أكثر أشعار العرب من الطويل والبسيط والكامل ومن تصفح أشعارهم وقف على صحة ذلك»، ويضيف الدماميني في شأن اشتباه بحور الدائرة الرابعة: «حكى ابن القطاع أن فحول الشعراء غلطوا في بحورها فأدخلوا بعضها على بعض في القصيدة الواحدة توهماً منهم أنه بحر واحد، منهم مهلهل، ومرقش، وعبيد بن الأبرص، وعلقمة بن عبده، ووقع من ذلك قصيدة للطرماح حكاها أبو العلاء المعري». ولكن تلك الإشارات لم تتطور لتؤسس منهجاً نقدياً في العروض.

ويبدو أن علماء البلاغة كانوا أقرب إلى المنهج الوصفي في العروض؛ فقد كانت لهم آراء صوتية وأخر في الموسيقى الشعرية منها ما يمكن أن يرد إليه ما يسمى الآن «الموسيقى الداخلية» للقصيدة⁽⁵¹⁾، ومنها ما يتركز حول مباني الأوزان فيما يمكن أن نلمحه من قول أبي هلال العسكري⁽⁵²⁾: «إذا أردت أن تعمل شعراً فاحضر المعاني التي تريد نظمها في فكرك، واطلب لها وزناً يتأتى فيه إيرادها، وقافية تحتلها». ويقول ابن طباطبا العلوي في وصف مراحل العمل الشعري بأن الشاعر إذا أراد بناء قصيدة «محض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثراً وأعد له ما يلبسه من الألفاظ التي تطابقه،

(49) منهاج البلاغة وسراج الأدباء، ص 268.

(50) العيون الفامزة على خبايا الرامزة، ص 22 - 23.

(51) حاول الدكتور إبراهيم أنيس توضيح هذه المسألة في بحث بعنوان «عناق الموسيقى في الشعر العربي» نشره في مجلة الشعر عدد 2 سنة 1976م.

(52) كتاب الصناعتين، طبعة الأمستات 1319هـ، ص 104.

والقوافي التي توافقه، والوزن الذي يسلس له القول عليه، فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه أثبته، وأعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني⁽⁵³⁾. وتلك أيضاً كانت نظرات محدودة، ولعل حازم القرطاجني هو أهم من توسع في هذا المجال حتى استطاع أن يحكم الصلة ما بين العروض والنقد، فتناول الأوزان وعلاقتها بمعاني الشعر وعلاقتها بأغراضه، كما تناول مسألة السرقات الأدبية على أساس من التفكير العروضي وغير ذلك من مسائل النقد.

أما علماء الفلسفة القدامى فكان يمكن لهم أن يثروا الدرس العروضي بما عرفوا به من نظر دقيق في علم الأصوات وعلم الموسيقى يصفه يوسف الهليس بقوله⁽⁵⁴⁾: «إن النهج الذي اتبعه علماؤنا قبل ألف سنة هو شبيه جداً إن لم يكن نفس النهج الذي يستخدمه المحدثون الآن وتحت تصرفهم كل إمكانيات العلم الحديث». لكن نظرات الفلاسفة في الاتباع الشعري كانت محدودة؛ فهذا ابن سينا قد همّ بوضع كتاب في علم الشعر شديد التحصيل والتفصيل، ولكنه لم يفعل حتى جاء حازم القرطاجني فكتب «منهاج البلغاء» ليكون من جملة ما أراده ابن سينا⁽⁵⁵⁾.

ثالثاً: يعتبر احتقار العروضيين لصناعة الإيقاع سبباً في غياب المنهج الوصفي فيما نعلم من كتب العروض؛ ففي حين أنهم مجمعون على أنه «لا فرق بين صناعة العروض وصناعة الإيقاع»⁽⁵⁶⁾ وأن «الأوزان قواعد الألحان، والأشعار معايير الأوتار»⁽⁵⁷⁾. وعلى الرغم من كلمة الجاحظ السابقة⁽⁵⁸⁾ يأتي

(53) ميار الشعر، تحقيق الحاجري وزغلول، طبعة القاهرة 1956م ص5.

(54) المجلة العربية للدراسات اللغوية، تصدر عن معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، المجلد الثالث عدد 2، جمادى الأولى فقال: «علم الصوتيات الموجي السمعي عند علماء المسلمين القدماء» ص106.

(55) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص72.

(56) مجلة الشعر عدد 2، 1976 فقال: «بين النحر وعروض الخليل» لمحمد بدوي المختون.

(57) العملة ج1، ص26.

(58) انظر البحث أعلاه ص3.

كتاب العروض من كتاب الموسيقى، إلا أنهم يؤكدون أن «صنعة صاحب الألحان واضحة من قدره، مستخدمة له، نازلة به، مسقطة لمروءته»⁽⁵⁹⁾. ورأينا أن ناقداً عروضياً مثل حازم القرطاجني قد أفاد من علم الموسيقى في دراسته للعروض، حين قرن دراسته العروضية بمعطيات علمه الموسيقى فخلق بينهما رباطاً جدياً وثيقاً.

وأبعاً: إن تعريف القدامى من العروضيين لعلم العروض الذي حصروا به وظيفة علم العروض في معرفة أوزان الشعر وفاسدها وما يعتريها من الزحافات والعلل، كان ذلك - في تقديري - سبباً جعل دراساتهم تنصرف إلى تلك الغاية، تاركة ما تكشف عنه تلك الزحافات والعلل من ظواهر إيقاعية، وما تزخر به من إمكانيات يمكن أن تحقق أثراً طيباً في إغناء مناهج البحث في العروض وفي الأدب بصفة عامة.

وهكذا تبين لنا - من هذه الأسطر السابقة - أهمية المنهج الوصفي في العروض، تلك الأهمية التي تتمثل في نقل هذا العلم من حجر الدراسات النحوية إلى مجال النقد الأدبي، فيتحول العروض من علم معياري يعنى بضبط الصواب والخطأ إلى أداة فنية هامة من أدوات النقد الأدبي.

وإذا كانت مؤلفات العروض التي بين أيدينا تتسم بالتجريد والتكرار لترسمها خطى المنهج اللغوي التاريخي (التعليمي) فإننا نتوقع اهتمام القدماء بهذا المنهج الوصفي ما دامت هناك كتب مغمورة تكشف الإشارات الدالة عليها أنها تتميز بالأصالة والابتكار.

كما اتضح أن بعض هذه المؤلفات المغمورة ينسب إلى علماء أندلسيين، بما بلغت انتباهنا إلى أن هناك مدرسة أندلسية متميزة في العروض، حقيقة بأن يتناولها الباحثون بالاهتمام. اهـ.

المصادر والمراجع

1 - الحاشية الكبرى، الشيخ عمر الدمنهوري، طبعة مصر، 1285هـ.

(59) العملة، ج1، ص26.

- 2 - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن بن بسام، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1361هـ.
- 3 - الأعلام، خير الدين الزركلي، الطبعة الثانية، دون تاريخ الطبع.
- 4 - العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيح القيرواني، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الرابعة، 1972م.
- 5 - العيون الفامزة على خبايا الرامزة، محمد بن أبي بكر الدمايني، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية 1323هـ.
- 6 - المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، الدكتور عبد الله الطيب المجذوب، طبعة القاهرة 1950.
- 7 - المطرب من أشعار أهل المغرب، ابن دحية الكلبي، تحقيق إبراهيم الأبياري وآخرين، القاهرة 1965م.
- 8 - رسائل الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (الجاحظ) تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة 1384هـ.
- 9 - شرح العيان على منظومته في العروض، دون تاريخ ومكان الطبع.
- 10 - طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، محمود محمد شاكر مطبعة المدني، القاهرة.
- 11 - هيار الشعر، ابن طباطبا العلوي تحقيق طه بحاجري ومحمد سلام، طبعة القاهرة 1956م.
- 12 - كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، طبعة الأستانة 1319هـ.
- 13 - مفتاح العلوم، سراج الدين يوسف بن أبي بكر (السكاكي) المطبعة الميمنية، 1318هـ.
- 14 - منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، طبعة دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثالثة 1986م.
- 15 - موسيقى الشعر، الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الإنجلو المصرية 1981م.
- 16 - موسيقى الشعر العربي، (مشروع دراسة علمية) الدكتور شكري محمد عياد، دار المعرفة، الطبعة الثانية، نوفمبر 1978م.
- 2 - الدوريات:
- 1 - المجلة العربية للدراسات اللغوية، تصدر عن معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، المجلد الثالث العدد الثاني.
- 2 - مجلة الشعر، القاهرة العدد الثاني، 1976م.

الشاهد القرآني بين المبرد والرضي

د. صلاح المبروك

يتفق النحاة في أن الشاهد القرآني هو الدليل الأول في استخلاص القاعدة النحوية.

غير أنهم يختلفون في التطبيق، اتفاقاً مع ما يؤمنون به من أصول نحوية، أو من قبول قراءة وردّ أخرى، فيختلف النحاة في الشاهد الواحد، بعضهم يقبله كما هو ويتخذ حجة على القاعدة النحوية. وبعضهم يؤوله؛ لأنه لا يتفق مع ما يؤمن به من أصل نحوي.

وفي هذا البحث موازنة بين المبرد: محمد بن يزيد، وبين الرضي الأستراباذي من خلال موقفهما من الشاهد القرآني سبيعاً كان أم غير سبعي. أردت من خلاله أن أكشف عن مدى تأثير الثاني بالأول، ثم عن مدى اتفاقهما،

أو اختلافهما في الاستشهاد؛ ثم أبين بعض الأصول النحوية التي يؤمن بها كل منهما.

وأخيراً أصوب بعض الآراء التي نسبت خطأ إلى المبرد وتناقضتها كتب النحو دون تحقيق في المسألة، بعضهم يلوم المبرد، والآخر يلمس له عذراً، وهو في الأحوال كلها بريء من المسألة موضع الخطأ.

بين الرضي والمبرد:

المبرد محمد بن يزيد: صاحب المقتضب، والكمال، وغيرهما، والمتوفى في سنة 285هـ على ما عليه أكثر المترجمين له⁽¹⁾.

عده الزبيدي رأس الطبقة الثانية بين نحاة البصرة⁽²⁾. كما عده ابن الجزري قارئاً «روى القراءة عن أبي عثمان: بكر بن محمد المازني»⁽³⁾، لذا فقد عده الرضي مصدراً مهماً في شرحه على الكافية، وقد أحصى الأستاذ يوسف عمر عدد المرات التي رجع فيها الرضي إلى المبرد فكانت (152) مرة، غير أنني لاحظت قلة عدد المرات التي ساقها الرضي وكان شاهد المبرد فيها هو القرآن الكريم، حيث بلغت (14) مرة في أربع عشرة مسألة تنوعت بين الموافقة والمخالفة بينهما.

ولاحظت أيضاً أن الرضي قد خص بالذكر كتباً للمبرد جعلها مصدره وهي:

1 - المقتضب: ولم يذكره الرضي بالاسم، ولكنني تأكدت من ذلك بتوثيق العبارات المنقولة عنه.

(1) طبقات القراء (ابن الجزري) 2: 280. طبقات النحويين للزبيدي ص 101 وفيهما أن وفاته 286هـ وبنية الرواة 1: 269، وشذرات الذهب: 2: 190.

(2) طبقات النحويين: ص 101.

(3) طبقات القراء: 2: 280.

2 - الكامل: وقد ذكره الرضي بالاسم، وهو يشرح الظروف فقال: «وقال المبرد في الكامل»⁽⁴⁾.

3 - الشافعي: وهو كتاب للمبرد مفقود فيما فقد من كتبه، ولم يذكره سوى الرضي كما قال محقق كتابه المقتضب⁽⁵⁾.

وقد ذكره الرضي في باب المعرفة والنكرة، وهو يناقش أداة التعريف فقال: «وذكر المبرد في كتابه الشافعي أن حرف التعريف»⁽⁶⁾.

فإذا انتقلنا إلى أثر المبرد في الرضي وجدنا هذا الأثر متمثلاً في نواح عدة نذكر منها:

اتفاق الرضي مع المبرد في عدم التأويل:

وقد ترجم هذا الاتفاق في عدة مسائل اتفقا فيها معاً في تخريج شواهدا القرآنية، فمن ذلك:

1 - إجازة دخول الفاء في الخبر:

قوله تعالى: ﴿الزَّيْنَةُ وَالزَّيْنُ قَلِيلٌ لَّكَ وَيَجُودُ يَنْهَى﴾⁽⁷⁾ فقد خرج المبرد ثم الرضي قراءة الرفع في «الزانية» على أنها مبتدأ وخبره جملة فاجلدوا. ولم يرتض كلاهما أن يكون الخبر مؤولاً، كما قال بذلك سيبويه⁽⁸⁾.

وقد يكون مفيداً أن نذكر عبارة الرضي التي عبر فيها عن اختياره مذهب المبرد في هذه المسألة حيث قال: «وتقدير المبرد أقوى، لعدم الإضممار فيه»⁽⁹⁾.

2 - اتفاقهما معاً في إجازة وصف «اللهم» في:

(4) شرح الرضي: 3: 172.

(5) المقتضب: 1: 65.

(6) شرح الرضي: 3: 241.

(7) سورة النور، الآية: 2.

(8) المقتضب: 3: 225، والكامل: 6: 22، والكتاب: 1: 71 ط. بولاق، وشرح الرضي: 1: 473.

(9) شرح الرضي: الموضوع السابق.

قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (10).

وقد أعرب سيبويه كلمة «فاطر» منادى محذوف الأداة، أما المبرد فقد جعلها صفة لما قبله (11).

ثم جاء الرضي فأخذ بتخريج المبرد؛ لأن فيه عدم تأويل، ولكن الشاهد في الوقت نفسه محتمل لما قال به سيبويه، وبخاصة أن أداة النداء تحذف كثيراً في مثل هذا الأسلوب، حيث إن الموقف موقف ضراعة يستحب فيه النداء، كما أشار إلى هذا أستاذنا الدكتور عبادة (12).

لهذا نرى الرضي يقبل مذهب المبرد في جواز جعل كلمة «فاطر» صفة، لكنه يقيد هذا القبول، ولا يجعله مطلقاً، لأنه قائم على دليل محتمل غير قاطع فيقول: «ولا أرى في الأسماء المختصة بالنداء مانعاً من الوصف، بلى، السماع مفقود فيها» (13).

3- ومما جاء تطبيقاً لمنهجهما في عدم التأويل اتفاقهما في:

قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (14).

قوله تعالى: ﴿وَيَبْتَلِ إِلَيْهِ مَبْيُتِلًا﴾ (15).

فقد جعل سيبويه العامل في المصدرين المذكورين في الآيتين: فعلاً مقدراً مناسباً للمصدر في الشاهدين فهو في الأول «نبت» وفي الثاني بتل بتشديد التاء (16).

وأما الرضي فينقل عن المبرد أن العامل في الكلمتين هو الفعل المذكور قبلهما، ويقول بعد إيراد الخلاف بين الإمامين مرجحاً مذهب المبرد: يقول:

(10) سورة الزمر، الآية: 46.

(11) الكتاب: 1: 310 ط. بولاق، والمقتضب: 4: 239.

(12) الشواهد القرآنية في كتاب سيبويه ص 140 طبع استنسل كلية دار العلوم.

(13) شرح الرضي: 1: 384.

(14) سورة نوح، الآية: 17.

(15) سورة المزمل، الآية: 8.

(16) الكتاب بولاق 2: 244.

«وهو الأولى، لأن الأصل عدم التقدير بلا ضرورة ملجئة إليه»⁽¹⁷⁾.

والحق أن عبارة المبرد لا تختلف في مضمونها عن مذهب سيويه، فقد قال: «واعلم أن الفعلين إذا اتفقا في المعنى جاز أن يحمل مصدر أحدهما على الآخر، لأن الفعل الذي ظهر في معنى فعله الذي ينصبه... قال الله عز وجل... ثم ذكر الآيتين مضيئاً: أن بَتَلَ بمعنى تَبَتَّل، وأبَتَ بمعنى نَبَتَ⁽¹⁸⁾ وكرر المبرد المعنى السابق نفسه في الكامل⁽¹⁹⁾.

فهل يوجد فرق بين عبارة المبرد هذه وبين قول سيويه: «هذا باب ما جاء المصدر فيه على غير الفعل، لأن المعنى واحد، ثم ذكر الآيتين أنفسهما، مضيئاً إليهما قوله تعالى: ﴿وَزِيلَ إِلَيْكَ﴾⁽²⁰⁾ ببناء الفعل «أنزل» للمعلوم في قراءة عبد الله بن مسعود⁽²¹⁾ وأنزل مبنياً للمجهول في قراءة الأعمش وعبد الله⁽²²⁾.

أحسب أن عبارة المبرد فيها المضمون نفسه الذي قال به صاحب الكتاب، ولتتمعن معاً في قول المبرد: «لأن الفعل الذي ظهر في معنى فعله الذي ينصبه» ففي هذه العبارة حديث عن فعلين: فعل ظاهر وهو الموجود في صدر الآية، وفعل ينصب المصدر هو في معنى الفعل الموجود، ولكنه مقدر كما هو مفهوم العبارة، وإلا فما الداعي إلى وصف الفعل الثاني بأنه «الذي ينصبه».

ومع هذا فإن المشهور عن المبرد في هذه المسألة هو مخالفته لسيويه، ويبدو أن الرضي - وهو المحقق - لم يحقق هذه المسألة، فأخذ عن المبرد بما هو شائع عنه، كما فعل الشيء نفسه ابن يعيش في شرحه على المفصل، وقد نبه على ذلك المرحوم محمد عبد الخالق عزيمة⁽²³⁾ لكن الذي يعينني في هذا

(17) شرح الرضي: 1: 303.

(18) المقتضب: 1: 73.

(19) الكامل: 8: 21.

(20) سورة الفرقان، الآية: 25، وانظر الكتاب 2: 244 بولاق.

(21) شواذ ابن خالويه ص 104 والبحر: 6: 494.

(22) روح المعاني للأوسى: 19: 10.

(23) المقتضب: 1: 73.

المقام بعد هذا التحقيق أن الرضي قد عارض القول الآخذ بالتأويل، ووافق الرأي المعتمد على غير التأويل، سواء صح هذا للمبرد، أم لغيره، فقيمة الرأي في مضمونه.

4 - وانفقا في أن جواب الشرط إذا كان مثبتاً مجرداً غير مسبوق بشيء كما في:

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلَفٌ يُغْلِبُوا الَّذِينَ﴾⁽²⁴⁾.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾⁽²⁵⁾.

فإنه يجوز في هذا الجواب أن يقتصر بالفاء⁽²⁶⁾ خلافاً لسيبويه الذي يقرر مبتدأ قبل الفاء في الثاني فيكون تقديره. فهو ينتقم⁽²⁷⁾ قال الرضي - مختاراً رأي المبرد، ومنقداً من يقول إن مذهب سيبويه أقيس -: «وعلى ما ذكرنا من تعليل دخول الفاء في مثبت المضارع يسقط هذا التوجيه للأيسية»⁽²⁸⁾.

فهذه أربع مسائل وافق فيها الرضي المبرد؛ لأنها جاءت تطبيقاً لمذهبه في عدم التأويل.

إلا أن الرضي خالف المبرد في عدة مسائل أخرى مستشهد عليها بالقرآن، فعلى أي أساس خالفه؟ وما هذه المسائل؟

المسائل الخلافية بين الرضي والمبرد:

1 - خلافه مع المبرد حول اختصاص «إذا» بالجملة الفعلية، فقد فسر المبرد قوله تعالى: ﴿إِذَا لَيْتُهُمْ أَنْشَقَّتْ﴾⁽²⁹⁾ على تقدير: إذا انشقت السماء انشقت، لأنه «لو رفع هذا رافع على غير الفعل لكان خطأ، لأن هذه الحروف لا تقع إلا

(24) سورة الأنفال، الآية: 66.

(25) سورة المائدة، الآية: 95.

(26) شرح الرضي: 4: 112.

(27) الكتاب: 1: 438 بولاق وانظر المقتضب 2: ص 69، وص 347.

(28) شرح الرضي: 4: 112.

(29) سورة الانشقاق، الآية: 1.

على الأفعال... وكذلك هذه الآيات كلها وهي: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾⁽³⁰⁾ و﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾⁽³¹⁾.

أما الرضي فقد اختار جواز إضافتها إلى الجملة الفعلية أو الاسمية مع كون الأكثر إضافتها إلى الفعلية⁽³²⁾.

أي أن الرضي لم يأخذ بمذهب المبرد في هذه المسألة، لأنه يجعل الاسم الواقع بعد «إذا» فاعلاً لفعل مقدر، وهو تأويل لا يرضيه الرضي وخالف فيه سيبويه⁽³³⁾ والمبرد⁽³⁴⁾ وجمهور البصريين.

2- ومنها ما نقله الرضي عن المبرد في إعراب لفظ الجلالة في:

قوله تعالى: ﴿كُلُّوَ كَانَ فِيهِمَا إِلَهًا إِلَّا اللَّهُ لَنَسِفَنَّ﴾⁽³⁵⁾.

حيث يجزئ المبرد في لفظ الجلالة - في رواية عنه - أن تكون بدلاً وأن تكون صفة.

وفي رواية ثانية عنه - وهي الموجود نصها في المقتضب - أن «إلا» في الآية لا تكون إلا صفة، حيث وضعها تحت باب «ما تقع فيه إلا وما بعدها نعتاً بمنزلة غير، وما أضيفت إليه. ومثل هذا بالآية المذكورة⁽³⁶⁾.

والمبرد وسيبويه متفقان تماماً في هذه المسألة بدليل:

أولاً: يكاد العنوان الذي جاء تحته الشاهد يكون واحداً عندهما، فهو عند سيبويه «باب ما يكون «إلا» وما بعده وصفاً بمنزلة مثل وغير»⁽³⁷⁾.

وقد ذكرت الباب الذي عنون به المبرد آنفاً.

(30) سورة التكويم، الآية: 1.

(31) سورة الانفطار، الآية: 1، وانظر المقتضب: 2: 77.

(32) شرح الرضي: 1: 460.

(33) شرح الرضي: الموضع السابق.

(34) شرح الرضي: 3: 174.

(35) سورة الأنبياء، الآية: 72.

(36) المقتضب: 4: 408.

(37) الكتاب: 1: 370 بولاق.

ثانياً: اتفاهما في التمثيل والاستشهاد على المسألة التي يتحدث فيها الباب فقال سيويه: «وذلك قولك: لو كان معنا رجل إلا زيد لغلبنا... ثم ذكر الآية»⁽³⁸⁾.

وقال المبرد: «وذلك قولك: لو كان معنا رجل إلا زيد لهلكتنا... ثم ذكر الآية نفسها»⁽³⁹⁾.

ثالثاً: اتفاهما في الحكم، كما هو واضح من العنوانين.

ومع هذا الاتفاق بين الإمامين، فإننا نجد كثيرين من النحاة لا يكادون يذكرون عنه شيئاً، فقط يشيرون إلى النقل الذي خالف المبرد فيه سيويه، وأجاز فيه كون لفظ الجلالة بدلاً مما قبله.

ولعل السبب في هذا أن المبرد قال رأيه هذا منتقداً فيه سيويه، قاله وهو في مطلع شبابه، ثم رجع عنه في كتابه: المقتضب الذي وضعه في زمن شيخوخته بعد أن اكتمل نضجه العقلي، وعمق تفكيره، واستوت ثقافته كما يقول شيخنا العلامة المرحوم عضيمة⁽⁴⁰⁾. أضف إلى هذا أن ابن ولاد⁽⁴¹⁾ قد لعب دوراً مهماً في ذبوع النقل الأول عن المبرد، الذي قاله نقداً لسيويه في قصره «إلا» في الآية على النعت، فأجاز المبرد معه البدل، فتصدى له ابن ولاد في كتابه: «الانتصار»: يثبت قوة رأي سيويه، ويضعف رأي المبرد، ولذلك فإننا نجد ما نقله ابن ولاد عن المبرد منتشرأ في كثير من كتب النحو القديمة منسوباً وغير منسوب للمبرد⁽⁴²⁾.

وخلاصة القول: أن للمبرد في إعراب الآية روايتين إحداهما شهيرة رجع عنها المبرد وهي التي يرددها الرضي، لأنها قائمة على جعل «لو» في الآية بمعنى

(38) الموضع السابق.

(39) المقتضب الموضع السابق.

(40) المقتضب: 66:1.

(41) طبقات النحويين واللغويين: ص 219 ونية الوعاة: 1: 386 والشذرات: 2: 332.

(42) شرح ابن يعيش: 2: 89، والمنهني: 1: 71، والهمع: 3: 273.

النفي، فقال الرضي: «والأولى منع إجراء الشرط والتحضيض في جواز الإبدال والتفريغ معهما مجرى النفي، إذ لم يثبت»⁽⁴³⁾.

وكانه يقول: إن هذا القول قائم على عدم السماع، لأنه لم يثبت، أو لم يسمع قول فيه «لو» قامت مقام النفي.

وفي هذا بيان ملمح من ملامح مذهب الرضي النحوي وأعني به اعتماده السماع أساساً في قبول الرأي.

3 - ويختلف مع المبرد في تخريج قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾⁽⁴⁴⁾ حيث يذهب المبرد والزجاج إلى أن «كلهم» دال على الإحاطة و«أجمعون» على أن السجود منهم في حالة واحدة⁽⁴⁵⁾.

فليست كلمة «أجمعون» تأكيداً للملائكة كما ذهب إليه بعض النحاة.

وليست تأكيداً لكلمة «كلهم» كما ذهب إليه بعضهم. وإنما لكل من الكلمتين معنى مستقل، فسرهما فيما سبق، وكأنه كره ترادف لفظين لمعنى واحد، كما يقول الرضي⁽⁴⁶⁾.

وهذا القول لم يعجب الرضي فقال تعليقاً عليه: «وليس بشيء» لأنه رأى فيه تكلف وذهب إليه المبرد فراراً من القول بالترادف، فرد عليه بقوله: «وأي محذور في ذلك مع قصد المبالغة»⁽⁴⁷⁾.

وبعبارة أخرى نستطيع تحديد الفارق بينهما في هذه المسألة على الوجه التالي:

يرى المبرد أن لكل لفظة معنى مستقلاً يختلف عن الآخر، ويرى الرضي أن العبرة هي المعنى المقصود التعبير عنه في الجملة، ولا بأس - في سبيل الوفاء به - أن ترادف كلمتان للتعبير عنه.

(43) شرح الرضي: 2: 131.

(44) سورة الحجر، الآية: 30.

(45) معاني القرآن للزجاج: 3: 179، وفيه نسبة الرأي للمبرد أيضاً.

(46) شرح الرضي: 2: 377.

(47) الموضوع السابق نفسه، وانظر قضية الترادف في المزهري: 1: 402 دار الفكر.

4 - وفي إضافة الزمان الجائز الإضافة إلى الجملة الاسمية نحو «يوم»
يختلف الرضي مع المبرد في رأيه القائل: «لا يضاف الزمان الجائز الإضافة إلى
الاسمية إلا بشرط كونها ماضية المعنى حملاً على «إذ» الواجبة الإضافة إلى
الجملة»⁽⁴⁸⁾.

يعني المبرد أن اسم الزمان الذي هو بمعنى «إذ» يأخذ حكمها، وحكمها
تلزم الإضافة إلى جملة: إما اسمية، وإما فعلية فعلها ماض، وزاد المبرد على
الاسمية أن تكون ماضية المعنى، فمعنى الماضي لا بد أن يتحقق في الجملة
المضافة إلى «إذ» بنوعها.

وقد كذبه الرضي فقال: «وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُوتُ عَلَى النَّارِ يُنْفَخُ﴾»⁽⁴⁹⁾ وقوله:
﴿يَوْمَ تَمُوتُ﴾»⁽⁵⁰⁾ يكذبه⁽⁵¹⁾.

وتكذيب الرضي للمبرد دال على: أن الرضي يجعل الشاهد القرآني هو
أساس استخلاص القاعدة النحوية، ولعله قسا على المبرد في نقض رأيه، ونعته
بالكذب، لأن الشواهد القرآنية تؤكد ما قاله الرضي، وتنفي غيره.

5 - وخالف الرضي المبرد في إضافة العدد في: قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ
قُرُوءٍ﴾⁽⁵²⁾ حيث أضيف العدد «ثلاثة» إلى المعدود «قروء» وهو جمع الكثرة في
قرء. وكان المفترض أن يضاف إلى جمع القلة وهو «أقراء»؛ تطبيقاً للقاعدة التي
يؤمن بها النحاة بما فيهم المبرد والرضي، وأعني بها: إن كان للمعدود جمعان:
جمع قلة وجمع كثرة أضيف العدد - من ثلاثة إلى عشرة - في الغالب إلى جمع
القلة.

يعلق الرضي على الآية التي تشهد على غير ما جاءت به القاعدة فيقول:

(48) شرح الرضي: 3: 172 والكامل: 8: 119 والمقتضب: 4: 347.

(49) سورة الداريات، الآية: 13.

(50) سورة غافر، الآية: 16.

(51) شرح الرضي: 3: 172.

(52) سورة البقرة، الآية: 228.

«وقد جاء ثلاثة قروء، مع وجود أقراء، وليس بقياس»⁽⁵³⁾ ثم يذكر رأي المبرد في الآية، الذي جعل الإضافة بتأويل ثلاثة من قروء⁽⁵⁴⁾.

وقبل التعليق على الرايين أورد ما قاله العكبري في هذه المسألة: «وقروء جمع كثرة، والموضع موضع قلة، فكان الوجه ثلاثة أقراء، واختلف في تأويله فقيل: وضع جمع الكثرة في موضع جمع القلة. وقيل: لما جمع في المطلقات أتى بلفظ جمع الكثرة، لأن كل مطلقة تتربص ثلاثة. وقيل: التقدير: ثلاثة أقراء من قروء»⁽⁵⁵⁾.

وذكر المعاني نفسها: أبو حيان والزمخشري⁽⁵⁶⁾.

وكل هذه الأقوال قائمة على التسليم بالقاعدة النحوية المشار إليها آنفاً، وتحاول تخريج الآية، إما على تأويلها، وإما على الاتساع بمعنى أنهم يستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر، لاشتراكهما في الجمعية كما قال الزمخشري.

غير أن الرضي هو الذي تفرد بقوله: «وليس بقياس» وكأنه يقول: جاءت الآية على وجه الشذوذ النادر الذي لا يقاس عليه. وهو قول غير مقبول في نص قرآني متفق عليه من القراء جميعهم. إلا أنه قد يقال: جاءت قروء مكان أقراء، لأن الأخير قريب من المهمل. وهو معنى أورده صاحب البحر.

وهو أيضاً قول مردود عليه بأن كلمة «أقراء» مستعملة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام: «دعي الصلاة أيام أقرائك»⁽⁵⁷⁾. بقي تفسير واحد يمكن به قبول تفسير الرضي لهذا الشاهد، وأعني به أن الرضي قد سلم بالآية شاهداً في مقدمة استشهاده فقال: «وقد جاء ثلاثة قروء مع وجود أقراء» فهو كما نرى في عبارته هذه يؤكد هذا المجيء، وهو مع هذا التسليم ينفي أن هذا المجيء على غير

(53) شرح الرضي: 3: 301.

(54) المقتضب: 2: 159.

(55) التبيان في إعراب القرآن: 1: 181.

(56) البحر: 2: 187 والكشاف: 1: 272.

(57) أخرجه الطحاوي والدارقطني. تتلأ عن الكاف الشاف في تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر:

271: 1.

قياس النحاة. وإن صح هذا التفسير لكلام الرضي فأريه مقبول، بل مميز، وإلا فهو مردود لأن فيه ردّاً لاستشهاد بقراءة متفق عليها. والذي يجعلني أميل إلى هذا التفسير الأخير لكلام الرضي - وأعني به رفض القياس أو تطبيقه في الآية والأخذ في الوقت نفسه بالآية شاهداً - أنه كرر الاستشهاد بالآية نفسها، وعلق عليها بما قاله الزمخشري تقريباً حيث قال: «وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر»⁽⁵⁸⁾.

وخالف الرضي المبرد في إعراب ﴿يُؤْمِنُوا﴾ في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِيُؤْمِنُوا بِاللَّيْلِ كَأَنَّهُمْ يُلْقُونَ الصَّلَاةَ﴾⁽⁵⁹⁾. فقد جعلها المبرد جواب فعل مقدر تأويله «أقيموا يقيموا»⁽⁶⁰⁾.

أما الرضي فقد جعل الفعل جواب «قل» في الآية قبله⁽⁶¹⁾ وبهذا يعود الرضي إلى الاتفاق مع مذهبه، فينأى عن التأويل الذي اختاره المبرد، فأكد بهذا الاختيار ما علق عليه به العكبري على رأي المبرد، فوصفه بالفساد قال: «حكى عن المبرد، وهو أن التقدير: قل لهم أقيموا يقيموا، فيقيموا المصرح به جواب أقيموا المحذوف. . وهو فاسد لوجهين:

أحدهما: أن جواب الشرط يخالف الشرط إما في الفعل أو في الفاعل أو فيهما، فأما إن كان مثله في الفعل والفاعل فهو خطأ، كقولك: قم تقم. . .

والوجه الثاني: أن الأمر المقدر للمواجهة، وقيموا على لفظ الغيبة وهو خطأ إذا كان الفاعل واحداً»⁽⁶²⁾.

ونأياً عن هذا الفساد، فقد اختار أبو حيان، وابن هشام رأي الرضي في المسألة، وذكر رأي المبرد وأبطلاه بما سبق أن ذكره العكبري⁽⁶³⁾.

(58) شرح الرضي: 3: 398.

(59) سورة إبراهيم، الآية: 31.

(60) المقتضب: 2: 84.

(61) شرح الرضي: 4: 119.

(62) التبيان: 2: 770.

(63) البحر: 5: 426 والمختار: 1: 227 متحي الدين.

7 - وقد يسهو الرضي في نقله عن المبرد فيختلف معه ، ولا خلاف بين رأييهما كما فعل في مناقشة قوله تعالى : ﴿أَيُّدْكُرُ الْكُرَّ لَنَا وَتُمْ وَكُتْرُ تَرَايَا وَعَظْلَمَا الْكُرَّ مُخْرَجُونَ﴾ (64).

فقد ذكرها الرضي في أحوال «أَنْ وَمَعْمُولِيهَما» فجعل كلمة «مخرجون» خبراً لـ«أنكم» الأولى، و«أنكم» الثانية معادة لتأكيد الأولى، لما طال الفصل بينهما، أو تراخى كما يقول الرضي (65) ثم نقل الرضي خطأ - عن المبرد أنه قال فيهما : «أنكم مخرجون: مبتدأ خبره: إذا متم، والجملة الاسمية هذه: خبر أنكم الأولى، فيكون تقديره: أنكم وقت موتكم إخراجكم.

والحق أن تخريج المبرد للآية لا يختلف عن تخريج الرضي في شيء.

قال في المقتضب تحت «هذا باب من أبواب» أن مكررة: «وذلك قولك: قد علمت أن زيدا - إذا أتاك - أنه سيكرمك... فكررت الثانية تأكيداً، ولست تريد بها إلا ما أردت بالأولى، فمن ذلك قوله عز وجل: ﴿أَيُّدْكُرُ الْكُرَّ لَنَا وَتُمْ وَكُتْرُ تَرَايَا وَعَظْلَمَا الْكُرَّ مُخْرَجُونَ﴾ فهذا أحسن الأقاويل عندي في هذه الآية» (66).

فهل ترى فرقاً بين رأي المبرد المذكور في كتابه المقتضب، وبين رأي الرضي؟

والإجابة بالنفي، فإن النص السابق قاطع في الدلالة على موافقة الرأيين. لكن يبدو أن القول الثاني الذي أشار إليه الرضي ونسبه إلى المبرد، قد جاء في معرض نقد المبرد لسيبويه، فقد عرض للرأيين في الآية، وجعل ما اختاره هو الأحسن، وما قاله سيبويه - وهو الذي نسب الرضي للمبرد - جعله حسناً، ونص عبارة المبرد في نقد سيبويه يؤكد هذا: «قال محمد (67): وأما الآية - والله أعلم - فإن تكرار «أن» فيها على وجهين:

(64) سورة المؤمنون، الآية: 35.

(65) شرح الرضي: 4: 364.

(66) المقتضب: 2: 356.

(67) يعني نفسه فهو محمد بن يزيد.

أحدهما: ما سبق ذكره في المقتضب، وعلق عليه بقوله: فهذه أحسن الأقاويل عندي.

وثانيهما: أن يكون «أنكم مخرجون» مرتفعاً بالظرف «إذا» كأنه في التقدير: أبعادكم أنكم إذا متم إخراجكم، فهذا قول حسن جميل⁽⁶⁸⁾.

فهذا كلام يؤكد وقوف المبرد على الرأيين، وأنه قد فاضل بينهما، فجعل أحدهما حسناً وهو الذي نسبته الرضي إليه، ولذلك خالفه، وجعل الآخر أحسن، وهو الذي يتفق فيه مع الرضي.

بإيجاز: ليس بين الإمامين خلاف في هذه الآية، وإن صح أن هناك خطأ، ففي النقل عن المبرد. وهذا تحقيق المسألة.

والخلاصة أن الرضي قد اختلف مع المبرد فيما قدمت من مسائل عندما بنى الأخير رأيه على التأويل والتقدير في النص. كما اختلف معه عندما خرج نصاً على غير سماع، فقال الرضي: «لم يثبت».

واختلف الرضي معه عندما وجده يقيم وزناً للفظ على حساب المعنى، حيث فهم في كلمتي «كلهم وأجمعون» معنيين مستقلين، وفهم الرضي أن العبرة بالمعنى، ولا مانع من الترادف من أجل المبالغة.

واختلف معه - بل كذبه - عندما استنتج قاعدة يعارضها الشاهد القرآني.

واختلفا معاً حول شاهد «ثلاثة قُرُوء» فظهر ضعف رأييهما معاً.

واختلف الرضي معه بلا داع، حيث حققت المسألة، فكان رأييهما فيهما واحداً.

وهكذا أقول مختصراً: لقد اتفق الرضي مع المبرد، واختلف معه فأكد في اتفاه واختلافه بعض ملامح مذهبه النحوي، من حرص على عدم التأويل والتقدير إلا مضطراً، ومن حرص على السماع دليلاً قوياً من أدلته النحوية، ومن

(68) المقتضب: 2: 357.

أخذه القاعدة من النص القرآني، ومن نظرته الشمولية إلى الجملة وقت تحليل الكلمات.

ولم يخل الأمر من سهو وقع فيه الرضي، وقد أشرت إلى موضعين ذاع فيهما - خطأ - عن المبرد رأي، ثم تناقلته كتب النحو كتاباً عن كتاب دون تحقيق المسألة.

القراءات بين الرضي والمبرد:

قدمت فيما سلف وجوه الاتفاق والاختلاف بين الرضي والمبرد استيضاحاً للعلاقة بين الإمامين، وللتعرف من خلالها على منهج كل في معالجة النص القرآني.

إلا أن الوصول إلى هذين الهدفين لا يكون قبل الوقوف على القراءات بينهما، خاصة أن الرضي والمبرد كليهما يقف من بعض القراءات موقفاً خاصاً فيه حدة نالت أحياناً من بعض القراء.

وقد لاحظت أنهما يشتركان معاً في مناقشة بعض القراءات، انطلاقاً من أن القراءة بالرأي لا بالرواية.

ويختلفان في كثير من الأحيان في الاستشهاد بالقراءات، فقد كان الرضي أكثر استشهاداً بها.

ولكن هذا تسرع في إعلان النتائج، ولا تكون الأحكام مقبولة إلا بالأدلة؛ لذا أقدم مجموعة القراءات التي اشتركا في الاستشهاد بها. وإن جاءت الأحكام مختلفة:

ومنها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَيَقَطَّعَنَّ لَيْسَظَرَ﴾⁽⁶⁹⁾ بإسكان اللام في «ليقطع» و«فليظنر» وهي شاهد في حكم لام الأمر بعد حروف العطف: الواو، وثم، والفاء. وقد فصل بينهما المبرد، حيث جعل «ثم» منفصلة عن الكلمة فينبغي ترك لام الأمر على وضعها وهو الكسر، وغير ذلك لحن وخطأ.

(69) سورة الحج، الآية: 15.

أما الواو والفاء فاللام بعدهما «على حالها من الكسر، وقد يجوز إسكانها وهو أكثر على الألسن»⁽⁷⁰⁾.

ثم يورد المبرد نصوصاً قرآنية تثبت مذهبه في جانب، وتنفضه في آخر وهي:

قوله تعالى: ﴿فَلَلَقُمْ مَلَائِكَةً يَمُومًا مَعَكُمْ﴾⁽⁷¹⁾.

وقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُنثَى﴾⁽⁷²⁾.

وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَيَقْعَنَّ فَيَنْظُرُ﴾⁽⁷³⁾.

والنصان الأول والثاني شاهدان له، حيث أسكنت لام الأمر فيهما. والنص الثالث شاهد عليه، حيث كسرت فيه اللام بعد «ثم» وهو ما يرفضه المبرد، ولذلك فقد علق على قراءة إسكان اللام هذه بقوله: «وأما قراءة من قرأ: ثم ليقطع فلينظر فإن الإسكان في لام «فلينظر» جيد، وفي لام «ليقطع» لحن، لأن «ثم» منفصلة»⁽⁷⁴⁾.

فالمبرد كما تدل عبارته السابقة له رأي في القراءة يُجَوِّدُ واحدة، ويلحن أخرى.

أما الرضي فقد جعل النصوص السابقة أساسه في استخلاص القاعدة، فلم يفرق بين الأحرف الثلاثة وهي سابقة لام الأمر فقال: «وقد تسكن بعد الواو والفاء و«ثم نحو ﴿وَلَتَأْتِيَنَّ مَلَائِكَةً أُخْرَى لَرِئَسًا أُولَئِكَ أَتَتْهُمُ﴾⁽⁷⁵⁾ و«ثُمَّ لَيَقْعَنَّوا نَقَعَهُمْ﴾⁽⁷⁶⁾ وهو مع الفاء والواو أكثر»⁽⁷⁷⁾. فالرضي يجيز الكسر بعد «ثم» وإن

(70) المقتضب: 2: 134.

(71) سورة النساء، الآية: 107.

(72) سورة آل عمران، الآية: 104.

(73) سورة الحج، الآية: 15.

(74) المقتضب: 2: 134.

(75) سورة النساء، الآية: 102.

(76) سورة الحج، الآية: 29.

(77) شرح الرضي: 4: 84.

كان قليلاً كما تفيد عبارته الأخيرة، ولا يجعل ذلك لحناً كما فعل المبرد. وبهذا يستشهد الرضي بما أورد من قراءات سبعة⁽⁷⁸⁾ أوردتها هو محتجاً بها، وأوردها المبرد قبله مخطئاً قراءة من قرأ بها.

2 - واختلف الرضي مع المبرد أيضاً في الاستشهاد بقراءة: ﴿تَلَكَّ يَأْتُو بَيْنِي﴾⁽⁷⁹⁾ بالإضافة من غير تنوين «ثلاثمائة» وهي قراءة حمزة والكسائي وخلف⁽⁸⁰⁾. خطأ المبرد هذه القراءة فقال: «وقد قرأ بعض القراء بالإضافة فقال... الآية، وهذا خطأ في الكلام غير جائز»⁽⁸¹⁾.

أما الرضي فقد قبلها أخذاً بتفسير قطرب وابن الحاجب لهذه القراءة، حيث يريان أن مثل العدد ثلاثمائة يضاف إلى الجمع على الأصل، لأن المعنى في ذلك هو الجمع، فلما أضيف إلى الواحد فقد اكتفى به عن الجمع، فإذا أضيف إلى الجمع، فقد جاء ذلك على الأصل⁽⁸²⁾ وقال الرضي مردداً المعنى نفسه: «أما إذا كان جمعاً فالقصد فيه كالقصد في وقوع التمييز جمعاً في نحو ثلاثة أثواب، مع أن الأصل في الجميع: الجمع... فإذا استعمل المميز جمعاً استعمل على الأصل»⁽⁸³⁾.

فسر الرضي القراءة وقبلها شاهداً، فدل على عنايته بها من جهة وعلى الفارق بينه وبين المبرد من جهة أخرى.

3 - وينقل القرطبي عن المبرد رأيه في قراءتي:

قوله تعالى: ﴿وَأَتْلَوْا اللَّهَ الَّذِي تَسْتَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾⁽⁸⁴⁾ بجر كلمة الأرحام.

(78) انظر في آيتي الحج، الأبتان: 15، 29 وهما محل الشاهد: السبعة ص434 وحجة القراءات لأبي زرعة ص473، والنشر: 2: 326.

(79) سورة الكهف، الآية: 25.

(80) السبعة: ص389، والنشر: 2: 310، والكشف: 2: 58، وحجة القراءات لأبي زرعة ص414.

(81) المقتضب: 2: 171.

(82) حجة القراءات لأبي زرعة ص414.

(83) شرح الرضي: 3: 306.

(84) سورة النساء، الآية: 1.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُفْرِغٍ﴾ بكسر الياء (85).

والقراءتان كلتاها لحمزة (86) فهما سبعيتان، ومع هذا ينقل القرطبي عن المبرد قوله: «لو صليت خلف إمام يقرأ... ثم ذكر الآيتين لأخذت نعلي ومضيت» (87). وهي عبارة لا تدل على استشهاد المبرد بها نحوياً، بقدر ما تدل على عدم عده إياها قرآناً متعبداً به.

أما الرضي فأرجع القراءة في آية النساء إلى تأثر حمزة بمذهبه الكوفي الذي يجهز هذا النوع من العطف (88). وقبل الاستشهاد بالثانية، وزاد على ذلك بأن جعل كسر الياء لغة قوم من العرب هم بنو يربوع (89).

وخلاصة القول أن الرضي قد أكد موقفه من الاستشهاد بالقراءات متميزاً عن المبرد الذي رأيناه يرد الاستشهاد بالقراءات في ثلاث مرات، بل يلحن بعضها على رغم أنه مقروء من السبعة.

لكن الإنصاف يقتضي أن نذكر أيضاً أن المبرد مات قبل الإجماع على السبعة وتسبيع السبعة، ومع هذا فإننا نؤمن بأن القراءة سنة متبعة.

(85) سورة إبراهيم، الآية: 22.

(86) السبعة ص 226 وص 362.

(87) القرطبي: 3: 5 وانظر درة اللغواص في أوهام الخواص، لأبي محمد القاسم الحريري ص 95 ط الجوايب، ومقدمة المقتضب: 1: 112.

(88) شرح الرضي: 2: 336.

(89) شرح الرضي: 2: 265.

لماذا أعرَب المضارع

د. عبد الله محمد الكيش

هذا بحث مستوفٍ لمسألة إعراب الفعل المضارع؛ إجابة عن السؤال المتقدم، أضعه بين أيدي قراء هذه المجلة ميسراً، نقيّاً من شوائب الخلاف التحويي. . مستنداً إلى الفصيح من كلام العرب؛ قاعدةً وأسلوباً وتطبيقاً، في عرض جيّد حديث شائق.

رأيت أن نشر مثل هذا البحث في هذه الدورية العتيدة سيكون له نفع من غير وجه؛ ذلك أنه يعرض بعض الأصول التحوية عرضاً لم يغب عنه المنهج التعليمي، ويتقبل النقد البناء؛ لتصحيح ما قد يكون فيه من خطأ غير مقصود. . . ولا أحد يشك في أن الإعراب من أهم خصائص اللغة العربية الشريفة؛

لأنه «...الإبانة عن المعاني بالألفاظ»، على رأي العلامة ابن جني⁽¹⁾، وهذا واضح من اشتقاق الإعراب من الجذر: أعَرَبَ، بمعنى: أوضح، وأبان، وكشف عن الغامض والخفي المستور.

وهناك شيء آخر لا بدّ من ذكره في شأن الإعراب، وهو أنّه في نظر نحاة العربية عنوان الفصاحة والإبانة، وهو في مرتبة شريفة تسمو على البناء؛ فالكلام المعرب يضمن الإبلاغ والإفادة بما يحويه من علامات صوتيّة؛ لإقامة الفروق بين أجزاء وعناصر الكلام المفيد.

ولمّا كان الأمر كذلك، كانت للإعراب وظيفة تمييزيّة، ولذا فهو مفيد معنويّاً ومن ثمّ كان جزء المعنى⁽²⁾؛ للوظيفة التبليغيّة التي تندرج ضمن بقيّة العلاقات اللغويّة، التي لا غنى عنها في أساليب الأداء التحوي.

ولا شكّ في أنّ التغيّر الإعرابيّ إنّما يحدث فيما يتناوله الإعراب من الكلمات المعربة أسماء كانت أو أفعالاً، بخلاف الحروف فإنّها مبنية دائماً، باتفاق جميع النحاة؛ لأنّ الواقع اللّغويّ يحصر الوحدات اللفظيّة في ثلاثة أنواع: الاسم والفعل والحرف.

فالأسماء منها ما هو معرب، وهو الغالب فيها، ومنها ما هو مبنيّ، وهي أنواع محدودة، مثل: الضمائر، وأسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، وأسماء الشرط والاستفهام، وغير ذلك ممّا أشبه الحرف في نوع من أنواع الشّبه الوضعي، أو المعنويّ أو الافتقاريّ أو الاستعماليّ.

ولنا في كتب النحو العربيّ أمثلة كثيرة على أنّ الإعراب: أثر ظاهر أو مقدّر، يجلبه العامل التحويّ في آخر الكلمة المُعرّبة، في ثنّيا الجمّل والتراكيب اللّغوية المفيدة، وأنواعه أيضاً معدودة: رفع ونصب، في اسم وفعل، وجزّ في

(1) الخصائص 35/1.

(2) اللّباب في علل البناء والإعراب: 348.

اسم، وجزم في فعل، ولهذه الأنواع الأربعة علامات أصول وفروع، لا مجال لذكرها هنا⁽³⁾..

وكان النحاة الأوائل قد قرروا أنَّ الأفعال باعتبار الزمن على ثلاثة أنواع: الماضي، وهو مبني باتفاق بينهم، فلا دخل للإعراب فيه. وفعل الأمر، وهو مبني على الأصح، خلافاً للكوفيين الذين يرون إعرابه، أما نحاة البصرة فيرون بناءه، وهو الراجح⁽⁴⁾.

وأما الفعل المضارع فهو معرب باتفاق سائر نحاة العربية، وليس عجباً أن يختلفوا في سر إعرابه، أحر بالأصلة أم بالحمل على الاسم وشبهه به⁽⁵⁾؟

والحق أنَّ النحويين مجمعو الرأي على إعراب المضارع، أيّاً كانت جهة إعرابه، ما لم تتصل بآخره واحدة من نوني التوكيد الثقيلة أو الخفيفة اتصالاً مباشراً، فيُبنى معهما على الفتح، أو نون جمع الإناث فيُبنى معها على السكون.

إنَّ ظاهرة الإعراب في اللغة العربية تقتضي من الباحث ألاَّ يحدّد لكل حالة إعرابية، أو وجه إعرابي، وظيفة معنوية فحسب، بل عليه أن يسعى - جاهدًا - إلى التدليل على أنَّ فائدة الإعراب واقعة، وثابتة في جميع أنواع الكلمات المعربة، التي يطراً عليها التغيير الإعرابي، وقد تمكّن الدارسون قديماً وحديثاً من إيضاح نوع الوظيفة التبليغية لكل حالة إعرابية، مهما كان قسم الكلام الذي ينتمي إليه العنصر المعرب⁽⁶⁾.

ولا يخفى أنَّ الأمر لم يقف بنحاة العربية عند تحديد الوظيفة الأدائية للأحوال الإعرابية المتعاقبة على أواخر الكلمات المعربة في ثنايا التراكيب اللغوية المفيدة، بل تجاوزه إلى إثبات أصالة الإعراب في الأسماء، وفرعيته في الأفعال، وتحقيق أصالة البناء في الأفعال، وفرعيته في الأسماء؛ انطلاقاً من أنَّ

(3) أوضح المسالك لابن هشام 27/1، 28.

(4) إعراب الفعل المضارع للمرحوم الدكتور/ محمد محمود هلال ص.4.

(5) أوضح المسالك لابن هشام 33/1.

(6) إمَّ أعرب المضارع، د/ عبد القادر المهيري، حوليات الجامعة التونسية 8/16.

الأسماء حين تدخل في التراكيب اللغوية يتوارد عليها من المعاني المختلفة، ما تحتاج معه إلى ما يبينها، ويميز بعضها عن بعض، وأن الاسم قد يتغير موقعه تبعاً لما يؤديه من وظيفة تركيبية.

فقد يقع فاعلاً، أو مفعولاً، أو غير ذلك من الوظائف التركيبية، التي تؤذيها الأسماء في الجمل والتراكيب، فكان الرفع دليل الفاعلية، والنصب دليل المفعولية، والجرّ دليلاً على المعاني المتعلقة بالأفعال، ورُمز لكل معنى من تلك المعاني التحوية برمز صوتي معين، وهذا هو معنى قول ابن يعيش - عليه الرحمة -: «الإعراب إنما يُؤتى به للفرق بين المعاني»⁽⁷⁾. وكذلك معنى قول ابن الخشاب: «وفائدته أنه يفرّق بين المعاني المختلفة التي لو لم يدخل الإعراب الكلمة التي تتعاقب عليها تلك المعاني التّبسّث»⁽⁸⁾.

ومن أجل ما تقدّم كلّ كان الإعراب أصلاً في الأسماء؛ لاحتياجها إليه احتياجاً أساسياً؛ لأنّ علته في الأسماء موجبة، لا غنى لها عنه، أمّا إعراب الفعل المضارع فقد اختلفت كلمة نحاة العربية في تحديد سرّ إعرابه.

والواقع أن ربط الإعراب بالمعنى دفع النحاة جميعاً إلى الإقرار والاعتراف بإعراب المضارع، على الرّغم من عدّ الإعراب غير أصليّ فيه؛ لاحتياجه إلى ما يجسّم وظيفته التحوية، ومن هنا لجأ نحاة البصرة إلى القياس الشكليّ، فشبهوا المضارع باسم الفاعل، وحملوا إعرابه على هذا القياس الشكليّ، ويتمثّل الشبه في الموازنة بين بنيته وبنية اسم الفاعل - يعلم وعالم - وأُخْرِجَ ومُخْرِج -، وفي احتياج المضارع إلى بعض الحروف كالسّين، وسوف؛ لتخصيص معناه، كاحتياج الاسم إلى حرف التعريف «أل»؛ لإزالة اللبس والإبهام عنه.

وأخيراً في اقتران المضارع بلام الابتداء، على غرار دخولها على الاسم، إلى غير ذلك من وجوه المشابهة بين المضارع والاسم، والشيء إذا شابه شيئاً آخر شَبَّهاً قوياً أخذ حكمه.

(7) شرح المفضل 1/ 49.

(8) المترجل في شرح جمل عبد القاهر ص 34.

ومن المعلوم أنَّ من أحكام الاسم نحويّاً الإعراب؛ فأخذ المضارع هذا الحكم لمشايبته الاسم من وجوه عدّة، ليس هذا البحث مجال تفصيلها.

وهكذا فليست الأسماء المعربة وحدها في اللّغة العربية، هي التي في حاجة إلى ما يُبين ويعيّن وظائفها النّحويّة، وهي التي يكون للإعراب فيها مبرز، أو مستوّج؛ فالفعل المضارع مفتقر إلى ما يرشد ويهدي إلى وظيفته النّحويّة؛ لأنّها تتغيّر وتتّوَع بتغيّر وتنوّع السياقات التي يرد فيها؛ لأنّ الأفعال مثل الأسماء ترد عليها من المعاني ما تحتاج معه إلى دليل يدلّ عليها، فلا تميّز تلك المعاني بعضها عن بعض إلّا بالإعراب⁽⁹⁾.

ولنأخذ مثلاً على ذلك قول القائل: لا تُغنّ بالجفاء، وتمدّح خالداً، فتحتمل هذه العبارة نهى المخاطب عن كلّ واحد من الأمرين: عنايته بالجفاء، ومدحه خالداً، سواء فعل كلّ واحد منهما مستقلاً عن الآخر، أم فعلهما متصاحبين، لا أن يفعل أحدهما مستقلاً، كما تحتمل هذه العبارة أن يكون القائل أراد التّهي عن الفعل الأول، وإباحة الثاني.

ولا يخفى أنّ هذه المعاني الثلاثة التي تحتملها العبارة السابقة لا يتميّز بعضها عن بعض إلّا بالإعراب؛ فإذا أراد المتكلّم المعنى الأوّل جزم الفعلين، وكانت الواو عاطفة، لا تقتضي ترتيماً ولا تعقيماً، والتّهي موجه إلى الأمرين: العناية بالجفاء ومدح خالد، وإذا أراد المعنى الثاني جزم الفعل الأوّل، ونصب الثاني، والواو ابتدائية استثنائية، والتّهي موجه إلى الأوّل، ولا يتميّز أحد من هذه المعاني إلّا بالإعراب.

ومن هنا جاءت أهمية إعراب المضارع، وإن كان ثمة فرق بين احتياج الاسم إلى الإعراب واحتياج المضارع إليه؛ لأنّ احتياجه إليه قد يزول بغيره، بخلاف الاسم؛ فإنّ المعنى المراد منه لا يظهر، ولا يتيّن إلّا بالإعراب.

ومن ثَمّ كان الإعراب أصلاً في الأسماء فرعاً في الأفعال المضارعة، واعتبار الإعراب فرعاً فيها لا ينفي حقيقتها. وإنّ النظرة الفاحصة إلى أوجه

(9) ظاهرة الإعراب في النّحو العربي، وتطبيقها في القرآن الكريم، أحمد ياقوت ص 18 - 19.

إعراب المضارع الثلاثة المتقدمة، والمعاني الدقيقة التي أفادها إعرابه، تدلّ بوضوح على الأثر المعنوي، لإعراب المضارع، كما هو الشأن في الاسم المعرب.

قال الكوفيون: «إنّ الأفعال تختلف معانيها، كما اختلف معاني الأسماء...»⁽¹⁰⁾ ولذا احتاجت إلى الإعراب للتفريق بين المعاني المتعاقبة عليها، وهذا هو المنطلق الأساسي العام الذي ينطلقون منه في الكشف عن سرّ إعراب المضارع.

والمعاني التي تتعاقب على الفعل من حيث هو - كما يراها الزجاجي⁽¹⁰⁾ - أنواع، منها: الزمن والإيجاب، والتقي، والأمر، والتثني، والجزاء، والإسناد إلى مختلف الضمائر⁽¹⁰⁾...

وينبغي للدارس أن يكون حذراً جداً في البحث عن الزايط بين كل وجه من وجوه الإعراب المتقدمة، والمعنى أو المعاني التي يفيدها، حتى يفوز بنظرة أكثر تناسقاً وأقرب إلى الموضوعية؛ لأنّ المعاني المختلفة التي تتوارد على المضارع هي وليدة الحروف التي يقترن بها، وتلك الحروف متشابهة أحياناً في لفظها، كحرف «لا» المفيد للتثني والتقي والعطف. واللام الذالة على الأمر، وعلى التعليل. والفاء التي للعطف أو السببية أو التفرع. وواو العطف التي للعطف أو المصاحبة والمعية، إلى غير ذلك من المعاني المختلفة..

وعلى هذا، فلا يمكن فهم معنى الفعل المضارع المقترن بأحد تلك الحروف إلاّ بواسطة الإعراب، فالتقي مثلاً يُستفاد من المضارع المسبوق بـ«لا» التائية، والتثني يعرف بالجزم بـ«لا» التائية، والأمر يُستنتج من المضارع المجزوم المسبوق بـ«لام» الأمر، والتعليل يُعلم من الفعل المنصوب المسبوق بـ«لام» التعليل..

وهذا - من غير شك - ما لحظه المحقق: رضي الدين الاسترآبادي في ثانيا شرحه القيم لكافية ابن الحاجب في علم النحو، حين قال: «أعرب الفعل

(10) الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص 81.

المضارع بالأصالة، لا للمشابهة، وذلك لأنه قد يتوارد عليه أيضاً المعاني المختلفة بسبب اشتراك الحروف الداخلة عليه؛ فيحتاج إلى إعرابه؛ ليتبين ذلك الحرف المشترك؛ فيتعين المضارع تبعاً لتعيينه، وذلك نحو قولك: لا تضرب، رفعه مخلص لكون «لا» للثقي، دون التهي، وجزمه دليل على كونهما للتثني، ونحو قولك: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، نصب تشرب دليل على كون الواو للصرف وجزمه على كونه للعطف⁽¹¹⁾.

وأغلبنا، إن لم يكن جميعنا، يعلم بالتفصيل أن إعراب الفعل المضارع بالأصالة أو بالحمل على الاسم؛ لمشابهته له، فإذا عورض ذلك الشبه أو ضعف بسبب اتصال المضارع بشيء من خصائص الأفعال؛ فإنه يُبنى، وذلك إذا باشرته واحدة من نوني التوكيد الخفيفة أو الثقيلة، فيبنى معها على الفتح، ويبنى المضارع أيضاً إذا اتصلت به نون النسوة، فيبنى معها على السكون، وهاتان النونان لا تلحقان الأسماء، بل هما من خصائص الأفعال⁽¹²⁾.

ولذا ضعف شبه المضارع معهما بالاسم، فرجع إلى ما هو الأصل في الأفعال، وهو البناء، وليس عجيباً أن يُبنى المضارع مع نوني التوكيد على الفتح؛ لتركيبه معهما تركيباً عددياً، كخمسة عشر وأخواتها.

وإنما بُني على السكون مع نون جمع الإناث؛ لأنه علامة البناء الأصلية، وحملًا للمضارع على الماضي. وما أسهل أن ندرك سرّ عدم تقييد اتصال نون النسوة بالمباشرة، مثل ما قيدت به نونا التوكيد؛ لأن نون النسوة لا تكون إلا مباشرة، وأما نونا التوكيد فقد تباشران الفعل المضارع، كما في قوله تعالى: ﴿لِيُكَيِّدَنَّ فِي آخِطَتِهِ﴾⁽¹³⁾، وقد لا تباشر نونا التوكيد المضارع، وذلك إذا فصل بينهما وبين الفعل بفصل، كآلف الاثنين، في مثل قوله جلّ وعلا: ﴿وَلَا تَتِمَّازَا سَكِينَتِ الْأَيْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ﴾⁽¹⁴⁾، أو واو الجماعة مثل قوله جلّ شأنه: ﴿تَتَّبِعُونَ﴾.

(11) شرح الرضوي على الكافية: 17/4، ط جامعة بنغازي.

(12) القواعد الأساسية للغة العربية للمرحوم، السيد أحمد الهاشمي ص349.

(13) سورة الهزء، الآية: 4.

(14) سورة يونس، الآية: 89.

أَتَوَلَّيْكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ﴿١٥﴾ أَوْ يَاءِ الْمُؤَنَّثَةِ الْمُخَاطَبَةِ، كقوله جل ثناؤه: ﴿فَلَمَّا تَخَيَّنَ مِنْ الْبَيْتِ أَمَّا﴾ (١٦).

ومما تجدر ملاحظته أَنَّ الأفعال المضارعة الثلاثة في الآيات الكريمة المتقدمة: تَبَعَانْ، تَبَلَوْنَ، تَرَيْنَ، معربة، وليست بمبنية؛ لعدم مباشرة نون التوكيد لها، حيث فصلت عن الفعل المضارع الأول بألف الاثنين الملفوظة، وفي الثاني بواو الجماعة المقدّرة أو الملحوظة، وفي الثالث بياء المؤنثة المقدّرة كذلك. فلما فصلت نون التوكيد من المضارع لم تتحقّق علّة البناء؛ وهي التركيب مع المضارع؛ إذ لا يُركَّب فعلٌ من ثلاثة أشياء (١٧).

وقد قنن العلامة الإمام ابن مالك، في ألفيته هذه المسألة بقوله:
وفعل أمرٍ ومضِيّ بُنِيَا وأعرَبوا مضارعاً إن عَرِيا
من نون توكيد مباشر ومن نون إناث كَبَرُغْنِ من فُتْسِنِ
إِنَّ قُضِيَةَ إعراب الفعل المضارع تحدّث عنها - ولو سريعاً - كلُّ الذين
عُنُوا في هذا الزّمان بالدرس التحويّي وتطوّره، مستعينين بالنظريّات الحديثة في
اللّغة العربيّة لتقويمه، أو مكتفين بالمعطيات والمعلومات الموروثة. كقولهم:
ضارع الفعل المضارع اسم الفاعل من ثلاثة أوجه: الإبهام، ودخول لام
الابتداء، والتخصيص.

ويمكنني إيراد بعض آراء نحاة العربيّة المعاصرين في تفسير إعراب الفعل
المضارع؛ للوقوف على مجرى تفكيرهم، ولعلّ مما يلفت الانتباه أن المرحوم
الدّكتور: إبراهيم أنيس، قد وقف من إعراب المضارع موقفاً ينمّ عن الحذر
والاحتراز، فهو ينكر أن يكون الإعراب: «من معالم الكلام العربيّ في أحاديث
النّاس، ولهجات خطّابهم» لأنّه «صفة من صفات اللّغة التّمودجيّة
الأدبيّة...» (١٨) رافضاً أن يكون للإعراب من حيث هو، أثر معنويّ، أو أن

(١٥) سورة آل عمران، الآية: ١٨٦.

(١٦) سورة مريم، الآية: ٢٦.

(١٧) شرح الرضويّ: ٢٠/٤ - ٢١ بتصرف ط ج بنغازي.

(١٨) من أسرار اللّغة ص ١٨٩.

تكون حركاته هي التي «تحدّد المعاني في أذهان العرب القدماء، كما زعم النحاة» بل إنها في نظره: «لا تعدو أن تكون حركات يحتاج إليها في الكثير من الأحيان؛ لوصل الكلمات بعضها ببعض...»⁽¹⁹⁾.

يضاف إلى هذا الأستاذ الدكتور: تَمَام حَسَان، الَّذِي حاول في كتابه «اللغة العربية معناها ومبناها» أن يضع منهجاً لدراسة نحو اللغة العربية بتطبيق نتائج البحوث الحديثة في اللغات العالمية الأجنبية، الَّتِي لا تلائم خصائص لغتنا، مما دفعه إلى التقليل من شأن الإعراب وأثره في الإبانة عن المعاني الطّائرة على أواخر الكلمات في الجمل والتراكيب اللّغوية المفيدة، فهو لم يفهم كلياً، ولكنه لا يراه سوى قرينة من مجموعة قرائن لفظية تُساعد على إيضاح الوظائف اللفظية في التراكيب اللغوية، مثل: الرتبة، والصيغة، والربط، والمطابقة، والتغمة، فهذه القرائن كلها تتطافر لتحديد المعنى وتعيينه⁽²⁰⁾.

ولذا فلم يقدّم في هذا السياق ما يُثري البحوث القديمة المتصلة بظاهرة الإعراب، ولم يحاول التوفيق بين صيغ الفعل المضارع الإعرابية ومعانيه، ولم يسعَ إلى البحث عن التّطابق بين وجوه إعراب المضارع ومعانيه.

ويتحدّث ريمون طحّان، عن الحركة الإعرابية، مقررّاً أنّها يُستأنس بها أحياناً لمعرفة وظيفة الاسم في ثنايا التراكيب والجمل. «عندما يغلق المعنى عليها ويحدث اللبس»، في جمل وتراكيب من نوع: «ما أحسنُ المسافرِ؟». الدّالة حسب حركة «المسافر» على التّفي، أو التّعجب، أو الاستفهام..

إنّ هذا الباحث لا يرى في قضية إعراب المضارع وبنائه، إلّا قضية مفتعلة، «تعتدّ الأمور، وتحول دون توزيع الصيغ الفعلية على الجدول الخاصّ بها، وهو الجدول التصريفي»⁽²¹⁾.

أما العلامات الصّوتية الّتي تظهر في آخر الفعل ماضياً أو أمراً أو مضارعاً

(19) من أسرار اللغة ص 224.

(20) اللغة العربية معناها ومبناها ص 207.

(21) الألسنية ص 13 - 14.

فمرجعها الضرف لا التحو؛ لأنها ليست لها آثار نحوية، ولذا فليست عنده قضية الإعراب إلا قضية باطلة»⁽²²⁾.

ولكن الواقع اللغوي لا يؤيد هذا الرأي؛ لأن حروف التصب والجزم الداخلة على المضارع تُرشد إلى معانٍ معينة فيه، وهذا معناه أن علامات الإعراب المتعاقبة على آخر المضارع بسبب اقترانه بحروف التصب أو الجزم، أو الشرط أو الجزاء لها ارتباط بالمعنى المستفاد، لكن «ريمون طحان» لم يُول هذا الموضوع ما يستحقه من العناية، ولم يجد له حلاً في ضوء البحوث اللسانية الحديثة.

ولعل من بين الذين حاولوا وضع مسألة إعراب المضارع موضع البحث والتحليل، الدكتور: أحمد عبد الستار الجواري في كتابه: نحو الفعل⁽²³⁾. وذلك انطلاقاً من الوظيفة التحوية للفعل من حيث هو، الذي لا يكون في الكلام إلا مسنداً، وبما أن الرفع علامة الإسناد، فكان ينبغي ألا يكون الفعل إلا مرفوعاً، ولكن الفعل يطراً عليه تنوع في معناه، وثيق الصلة بدلالته على الزمن.

فالفعل يدل على أزمنة مختلفة، وتصرف معناه هذا، هو الذي يقابل تصرف الاسم في وقوعه المواقع المختلفة من التراكيب، وإذن فإن إعراب الفعل يقوم على تصنيفه؛ لأنه بالتصريف يدل على معاني الزمن المختلفة⁽²⁴⁾.

وسواء أقر الأستاذ الباحث بملاءمة الحالات الإعرابية للمضارع مع أنواع ما يدل عليه من معاني الزمن أم تردد في بعضها، فإنه لا يسع أحداً الشك في أن الفعل المضارع يصلح بطبيعته وبالقوة للدلالة على كل معاني الفعل وأزمته⁽²⁵⁾.

وهكذا فإن المضارع يتسم بسعة في الدلالة، ومن ثم فإنه محتاج إلى طرائق لتحخيصه لهذا المعنى أو ذاك، وعلامات تدل أو تُرشد إلى مفهومه الدقيق، وتوضح تغير ذلك المفهوم بحسب السياق والموقف الخطابي.

(22) الألسنية العربية ص 19.

(23) من مطبوعات المجمع العلمي العراقي/ بغداد 1974م.

(24) نحو الفعل ص 26.

(25) المصدر السابق ص 33، 34.

وبهذا السبيل يسهل على الدارس تفسير الأحوال الإعرابية للفعل المضارع الذي قد يكون مرفوعاً أو منصوباً أو مجزوماً، فالرفع بمنزلة الحالة الإعرابية الأولى، إن لم نقل الأصلية للفعل المضارع، بل إنَّ الرفع على حدِّ تعبير الدكتور/ الجوّاري: «مرتبة الفعل عموماً؛ لأنَّ الفعل دائماً في موضع المسند، فإذا قيّد مدلول الزمن فيه قيّداً ذاتياً بُني على أخفِّ الحركات، وهي الفتح، وذلك هو الفعل الماضي، فإذا أُطلق من القيد الذاتي واللفظي عاد إلى ما يستحقُّ وهو الرفع»⁽²⁶⁾.

وإذن يكون من حقِّ الفعل الإعراب نظراً إلى تعدّد إمكانيّة التصرف في معناه الزمنيّ، وليس في صيغة المضارع ما يقيده بزمن، ومن ثمَّ فهو في حاجة إلى قيد لفظي، ويتمّ تقييده بزمن معيّن بواسطة حروف ينجم عنها انتقاله إلى أحكام أخرى، هي النصب والجزم.

وإذا كان نحاة العربية يقرّرون أنَّ الفعل المضارع يُرفع إذا تجرّد من الناصب والجازم، وسلم من مباشرة نوني التوكيد، ولم تتصل به نون جمع الإناث، ولم يدخل عليه حرف يقتضي نصبه أو جزمه، ولم يُقدّر دخول أحدهما عليه، كقوله تعالى: ﴿يَكَادُ سَنَاقُيْهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَرِ﴾⁽²⁷⁾، فإنَّ قول أبي طالب: محمّدٌ تَفِدُ نفسَكَ كلَّ نفسٍ إذا ما خِفْتَ من أمرٍ تبالا⁽²⁸⁾

بجزم المضارع - تفد - من غير جازم لفظي؛ لأنَّ الجازم مقدّر بلام الأمر - لتفد - وعلامة جزمه حذف حرف العلة - الباء - والكسرة قبلها دليل عليها...

ولعلَّ من هذا القبيل قول الآخر:

فاليومُ أَشْرَبُ غير مستحَقبٍ إثمًا من الله ولا وَاغِل⁽²⁹⁾

بسكون «أشرب» لضرورة الموسيقى الشعرية، وهو مرفوع لخلوه من الناصب والجازم، بضمة مقدّرة منع من ظهورها السكون العارض؛ لأجل

(26) نحو الفعل ص 28.

(27) سورة النور، الآية: 43.

(28) أوضح المسالك 4 / 201.

(29) المصدر السابق 4 / 214.

الضرورة الشعرية . والعليم بأسرار هذه اللغة يدرك أنّ التصبب في الفعل المضارع يمحّضه للاستقبال، نتيجة لدخول حروف معينة عليه، فتحدّد معناه من حيث الزمن، وتوجّهه جميعها للدلالة على الاستقبال، «أما الجزم فهو حكم المضارع الدّالّ على بعض المعاني، الّتي تُقَرِّبُه من الماضي أو الأمر، أو تسمّيه بنوع من النقص في الدلالة»⁽³⁰⁾ .

فالفعل المضارع المجزوم قد يدلّ على معنى الماضي، إذا اقترن بلم أو لمّا، وحين يقترن المضارع بلام الأمر، أو بـ«لا» التّاهية، فإنّه يكون مجزوماً دالاً على الطّلب، وعلى هذا الأساس، فالمضارع المجزوم - أخيراً - يدلّ على الشّروط والفعل في الجملة الشرطيّة معلّق معناه بمعنى جواب الشّروط أو الجزاء، فليس هو تامّ الدّلالة، ومن هنا حذفت حركة الإعراب، وهذا هو كذلك السبب الذي يفسّر جزم المضارع، الذي يكون جواباً للطّلب، فهو أيضاً يتعلّق معناه بمعنى الطّلب، وتكون دلّالة ناقصة.

وإمكان التّرجعة بالفروع المختلفة إلى أصل واحد، «يوحي بأنّ الفعل المضارع المجزوم بصفة عامّة في الجملة الشرطيّة، أو الجملة الطّليّة، يدلّ على عدم وقوع الفعل ولا يقيّد أيّ زمن؛ ولذا فلا يستحقّ حركة الإعراب الدّالة على معنى من معاني الزّمن»⁽³¹⁾ .

وتظنّ مشكلة الفعل المضارع الّذي يعدّه نحاة العربيّة مبنياً؛ لاتصاله بنون التّسوة، أو مباشرته لنوني التوكيد الخفيفة أو الثّقيلة قائمة، حتّى في نظر صاحب كتاب «نحو الفعل» الّذي يقرّر أنّه مبنٍ، مفسّراً السّكون في المضارع المتّصل بنون التّسوة، بسبب صوتي، وهو كراهة توالي الحركات، أمّا المضارع المتّصل بإحدى نوني التّوكيد، فالدكتور/الجوّاري يرفض إعرابه بدون تفسير حركته⁽³²⁾ .

(30) نحو الفعل 37، 45.

(31) المصدر السابق ص 49، 53.

(32) المصدر السابق ص 48، 49.

ولقد سبق أن نتهت على أن لإعراب الفعل المضارع فائدة معنوية في نظر نحاة العربية، وأن علاماته لها أثر تمييزي، يتنوع بتنوع المعاني التي يدل عليها الفعل؛ لأن كل تغيير يطرأ على صيغته له غاية معنوية، وادعاء عكس هذا يتنافى مع طبيعة اللغة العربية.

والبحث عن المعاني المستفادة من الإعراب في الفعل يجب أن يتجه لا نحو الوظيفة النحوية؛ فهي لا تتغير بالنسبة للفعل، وإنما يجب أن يتوجه إلى الذقائق المعنوية التي يكتسبها الفعل لا من حيث مدلوله اللغوي، ولكن من السياق الذي يرد فيه، فالإعراب يرمز مبدئياً إلى كيفية أداء الفعل لمعناه.

ولا شك في دلالة الإعراب على المعنى المقصود في الأفعال المقترنة ببعض حروف النصب، كَلَنْ، التي أبان النحاة المعربون عن معناها، وأثرها في المضارع بقولهم: لن حرف نفي ونصب واستقبال، فهي موضوعة لنفي الحدث، وتخليص المضارع لمعنى الاستقبال، بعد أن كان محتملاً الحال والاستقبال، وهي بهذا تماثل السَّين وسوف، غير أن حرف التنفيس يخلصه للمستقبل في الإثبات، ولن تخلصه للمستقبل في النفي⁽³³⁾.

وهكذا فإن «لن» حرف للدلالة على النفي في المستقبل مطلقاً، سواء أكان النفي بها مقيداً لغاية، كما في قوله تعالى: ﴿لَنْ أُنَاجِيَكَ بِأَلْفِ مَوْعِدٍ﴾⁽³⁴⁾، فإن نفي براحة الأرض مستمر إلى أن يجيئه الإذن من أبيه.

ونظيره قوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْرَحَ عَلَيْكَ عَرْشَكَ بِحَقِّ بِرِّكَ﴾⁽³⁵⁾. أم كان النفي بها غير مقيد بقيد، كقول القائل: لن أزورك، فالنفي يحتمل الاستمرار في المستقبل، ويحتمل النفي في بعض أجزائه، ومن هنا فالنفي بلن، مثل النفي بلا، في عدم إفادة التأييد والتأكيد.

وواضح أن «لن» لا تفيد بذاتها ووضعها تأييداً للنفي أو تأكيداً له، وهذا هو مذهب سيويه وجمهور النحاة المعربين، خلافاً لأبي القاسم محمود بن عمر

(33) أوضح المسالك 4/ 148، 149.

(34) سورة يوسف، الآية: 80.

(35) سورة طه، الآية: 91.

الزّمخشرّي الذي كان يرى أن «لن» تدل بحسب وضعها ويزداتها على تأييد التقي⁽³⁶⁾، وعدم نهايته بغاية.

إنّ في المصادر القديمة، والمعجمات اللّغوية ما يفيد أنّ «لن» لا تكون إلاّ للنفي المحض، من غير تأييد أو تأكيد أو دعاء، وهي حرف بسيط لا تركيب فيه ولا إبدال، وحرصاً على الإبانة وعدم الخلط واللبس تبقى «لن» ملازمة للتصب، من غير التفات إلى ما يردّه بعض نحاة العربية، من أنّها تجزم المضارع أحياناً تمسّكاً بظاهر بعض الشّواهد العربيّة الواهية⁽³⁷⁾.

ولم يرتب أحد من الباحثين والنّقاد والتّحويّن قدامى ومحدثين في أنّ - كي - المصدرية الخالصة لمعنى المصدر تدخل على المضارع فتتصبه، كقوله تعالى: ﴿لَيْكِلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾⁽³⁸⁾.

ولعلّ من الطّريف استعمالها في لغة العرب على ثلاثة أنواع، فهي تكون اسم استفهام، بمعنى كيف؟ وحيث لا تختصّ بالمضارع، مختصراً منها فاؤها، كقولهم: كي حالك؟ بمعنى: كيف حالك؟ وذلك مع الاسم.

وأما استعمالها مع الفعل الماضي، فكقولهم: كي نجح المهمل؟ بمعنى: كيف نجح المهمل؟ وهي في كلا الاستعمالين تُعرب حالاً. وتكون - كي - حرف تعليل محض، وبمنزلة لام التعليل خالصة في إفادة معناها، فتعمل عملها محدثة الجرّ في الأسماء، وذلك إذا دخلت عليها ما الاستفهامية أو المصدرية كقول التّابعة الدّيباني:

إذا أنت لم تنفع، فُضّر؛ فإنما يُرجى الفتى كيما يضرّ وينفع.

وعلى هذا الأساس لا يجوز إظهار «أن» المصدرية بعدها، على مذهب نحاة البصرة إلاّ في ضرورة الشعر، كقول جميل بن عبد الله بن مَعَر: فقالت أكل الناس أصبحت مانحاً لسانك كيما أن تغرّ وتخدعاً والتّصوص اللّغوية الصحيحة العديدة تُوجب أن تكون «كي» حرف تعليل

(36) الأنموذج ص 180، 181.

(37) إعراب المضارع ص 24، 25.

(38) سورة الحديد، الآية: 23.

وجزّ، أيضاً، إذا وقعت بعدها اللّام فاصلة بينها وبين الفعل، كقول: حاتم بن عبد الله الطّائني:

فأوقدت ناري كي ليُبَصَّرَ ضوءُها وأخرجتُ كلبي وهو في البيت داخله
كذلك تكون «كي» مصدرية ناصبة للمضارع بنفسها، فتختصّ بمباشرته والدخول عليه، فتكون بمنزلة «أن» المصدرية الناصبة للمضارع، وذلك معنى وعملاً، إذا وقعت بعد لام التعليل، ولم تقع بعدها «أن» المصدرية، لا ظاهرة، ولا مقدّرة، كما في الآية الكريمة: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ (39) . .

وواضح من حديث النّحاة عن نواصب المضارع أنّ «إِذَنْ» الجوابية من نواصبه، ويتّضح من استعمالاتها الأسلوبية المختلفة أنّها حرف جوابٍ وجزاء غالباً؛ ولذا فلا بدّ من أن يتقدّم جملة ما هي فيه، كلامٌ سابقٌ عليها، مرتبطٌ بها، ولا يصحّ في أسلوب الأداء التحويلي أن تقع ابتداءً، من غير أن يسبقها كلام سابق متقدّم عليها، يجعل ما هي فيه جواباً وجزاء له.

وقرّر نحاة العربية وجوب أن يكون المضارع المنصوب بها مستقبلاً تالياً لها، ومتصلاً بها مباشرة، على أنّهم استثنوا من ذلك ما إذا كان الفاصل لمزيد تأكيد ارتباطها بمضارعها، مثل القسم، أو لا يُعدّ فاصلاً؛ لأنّ معناه جزء من معنى المضارع مثل: لا، النافية. ولعلّ من هذا القبيل قول حسان بن ثابت - رضي الله عنه -:

إذن - والله - نرميهم بحربٍ تُشيب الطفل من قبل المشيب

وأيّاً ما كان رأي النّحاة في إعمال «إِذَنْ» وعدمه نحويّاً، وشروط ذلك الإعمال التحويلي، فلا مَقَرّ من الإشارة إلى أنّ جمهور النّحاة يرون أنّها تُرسم بالألف «إِذَا» مطلقاً، أمّ عملت، وأبو عثمان المازني وأبو العباس المبرد كانا يريان أنّها تكتب بالتون - إِذَنْ - مطلقاً، أعاملة أم مهملة .

غير أنّنا نجد أبا زكريّا الفراء يرى رأياً وسطاً بين الرأيين السّابقين فيقرّر أنّها إنّ كانت عاملة، رُسمت بالألف؛ لأنّها تميّز بعملها عن «إذا» الظرفيّة، وإن

(39) سورة الحديد، الآية 23.

كانت مهملة كُتبت بالتون للفرق بينها وبين «إذا» الظرفية⁽⁴⁰⁾.

وما من شك في أن النظرة الإجمالية العامة هي التي أغرتني بالحديث في شيء من التفصيل عن «أن» المصدرية، وأنواعها، وضابطها، واختصاصها، وأثرها.

وعليه فمن اليسير أن نفهم أن «أن» في العربية تستعمل على أربعة أنواع: مصدرية، ومخففة من الثقيلة، ومفسرة، وزائدة.

فالمصدرية هي الناصبة للمضارع، وتؤول مع المضارع بعدها بمصدر، وضابطها: أن تقع في أول الكلام غير مسبوق بما يدل على اليقين، وذلك إذا وقعت مصدرية في ابتداء الكلام، ولم يسبقها شيء أصلاً، كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ...﴾⁽⁴¹⁾ وقوله جل شأنه: ﴿وَأَنْ تَقْرَبُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...﴾⁽⁴²⁾.

أو أن تكون مسبوق بلفظ دال على غير اليقين، وذلك بأن تقع في درج الكلام أو وسطه، وما قبلها لا يدل على علم أو يقين، سواء أولت مع ما بعدها بفاعل، كقوله عز وجل: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ...﴾⁽⁴³⁾ أم كانت هي وما بعدها في تأويل المفعول، كقوله تعالى: ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَلْبِسَهَا...﴾⁽⁴⁴⁾ وأيضاً إذا وقعت هي وما بعدها مما دخلت عليه في موضع مجرور، كقوله جل وعلا: ﴿يَنْ قُلْ أَنْ يَأْتِيَنَّ يَوْمَ لَا بَيْعَ يَوْمٍ وَلَا خِلَافٍ...﴾⁽⁴⁵⁾.

وفوق هذا كله، قد تقع «أن» المصدرية وما دخلت عليه في موضع تحتل فيه الأمرين: النصب والجر، كما في الآية الكريمة: ﴿وَالَّذِي أَلْمَعَ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ...﴾⁽⁴⁶⁾ وأصل التقدير كما في المغني: في أن يغفر لي⁽⁴⁷⁾.

(40) الظواهر اللغوية في التراث التحويي د/ علي أبو المكارم ص 198.

(41) سورة البقرة، الآية: 184.

(42) سورة البقرة، الآية: 237.

(43) سورة الحديد، الآية: 16.

(44) سورة الكهف، الآية: 79.

(45) سورة البقرة، الآية: 254.

(46) سورة الشعراء، الآية: 82.

(47) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام 42/1 - 43. ط6 تحقيق د/ مازن المبارك وزميله.

ولعلَّ أيسر ما يستنبط ممَّا تقدّم أنَّ الحرف المصدرِي «أن»، تختصُّ بالدخول على الفعل المضارع فتؤثّر فيه، حيث تخلّصه للاستقبال، بعد أن كان محتملاً له وللحال على حدٍّ سواء، وتنصبه لفظاً أو محلاً، إذ أنَّ الأثر اللفظي أو المعنوي نتيجة الاختصاص، ولذا لا يوجد لها أثر في الفعل الماضي؛ لعدم اختصاصها به، فلا تؤثّر فيه لفظاً ولا محلاً، ولا تغير من زمنه..

وما يصدق على الفعل الماضي يصدق على فعل الأمر، فقد تدخل أنَّ المصدرية على فعل الأمر، لكنّها لا تحدث فيه أثراً إعرابياً معيّناً؛ لأنّها ليست مختصة به، ولا أصلاً في الدخول عليه، والعمل التحويّ أثر من آثار الاختصاص. ولعلَّ هذا الاستنباط يتبيّن صوابه من اشتراط النحاة ألاّ تسبق «أن» المصدرية الناصبة للمضارع بما يدلُّ على اليقين؛ لأنّها موضوعة للرّجاء والطّمع، وهذا يخالف اليقين، فضلاً عن أنَّ المضارع مستقبل، والمستقبل غير معلوم التّحقّق؛ فلا يناسبها أن تكون مسبوقة بما يفيد اليقين والعلم؛ للتّنافي بين ما قبلها وما بعدها.

وإذا قرأنا في كتب النحو أحكام «أن» المصدرية، رأينا حرصهم على تأكيد أصلاتها في بابها، وتعبيرهم عنها بأمر نواصب المضارع، أدركنا مدى اهتمامهم بالبحث التحويّ؛ للتّوسّع والتّوسيع في قواعد نحو العربية، وفي ضوابط هذه اللّغة، وشعورهم بضرورة استخدامها، وتجديدها، وتأصيل أصولها؛ لئلاّ يظلّ سحرها، ويكتب عليها الممات.

ومن الواضح أنَّ الذي ثبت من الاستعمالات العربيّة الفصيحة أنَّ «أن» المصدرية تنصب المضارع بالشروط المتقدّمة وجوباً، عند جميع نحاة العربيّة، إلّا أنّنا إذا نظرنا نظرة تفصيليّة في جميع استخداماتها اللّغويّة، رأينا إهمالها وعدم التّصّب بها واقعاً في بعض أساليب الأداء التحويّ، وذلك حملاً لها على «ما» المصدرية اختها، بجامع أنَّ كلّاً منهما حرف مصدرِي ثنائيّ، وقد أجاز هذا المبدأ البصريّون، وأقرّه الإمام ابن مالك في ألفيّته، إذ قال - عليه الرّحمة -:

وبعضهم أهمل أنَّ حملاً على ما اختها حيث استحقّت عملاً

ويؤكد هذا الرأي استشهادهم عليه بقراءة ابن محيصن قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يُضَعِفُونَ آيَاتِ اللَّهِ حَتَّىٰ ضَلَّ جَمِيعُ أَهْلِ الْإِنسَانِ﴾ (48) برفع المضارع
 «يُضَعِفُونَ» مع أنه مسبوق بأن المصدرية، ويقول الشاعر:

أن تقرأن على أسماء ويحكمنا متي السلام وألا تُشعرا أحداً

برفع المضارع «تقرأن» بثبوت التثنية، مع سبقه بأن المصدرية المهمة..

وتتجلى مصدريتها في أنها وقعت مع ما بعدها بدلاً من قول الشاعر: «أن
 تحملا حاجة لي..» في البيت السابق على هذا البيت، وهو قوله:

يا صاحبي فدت نفسي نفوسكما وحيثما كنتما لاقيتما رشداً
 أن تحملا حاجة لي خف محملها وتصنعا نعمة عندي بها ويدا
 وكذلك عطف عليها «أن لا تُشعرا أحداً» في بيت الشاهد.

وإنني في هذا البحث الوجيز - جداً - لا أريد أن أدرس نواصب المضارع
 دراسة كاملة، فذلك مما يحتاج إلى رسالة علمية مفردة، لكنني أردتُ إيضاح
 بعض أسرارها؛ ولعلني بهذا أكون قد ألفتُ بعض الأضواء عليها وكشفتُ نوعاً
 من الغموض الذي يكتنف بعض خصائصها ومزاياها.

وعلى هذا الأساس فإنني لا أجِد نفسي ملزماً بمناقشة أنواع «أن» في اللغة
 العربية تفصيلاً، وبيان أنها تكون مخففة من الثقيلة، إذا سُبقت بما يدل على
 العلم أو اليقين، وأنها حينئذٍ لا تختص بالدخول على الجملة الاسمية؛ وكذلك
 تكون «أن» مفسرة، وذلك إذا وقع قبلها فعلٌ فيه معنى القول دون حروفه؛
 وسميت بذلك لأنها وما بعدها تفسر وتوضح مفعول الفعل السابق عليها. وسياق
 البحث يفرض عليّ ذكر أن «أن» تكون زائدة في التركيب، بحيث يصح الكلام
 بدونها، ويستقيم المعنى من غير ذكرها، وهي في هذه الحالة لا تفيد إلا تأكيد
 المعنى وتقويته، كما هو الشأن في الحروف الزائدة، وإذن فتأثيرها في الجملة
 الفعلية أو الاسمية معنوي لا لفظي.

نخرج ممّا تقدّم إلى أنّ «أن» المصدرية، هي التي تؤثر في المضارع بعدها
 ظاهرة - كما تقدّم - ومضمرة وجوباً أو جوازاً بعد ثلاثة من حروف الجز، هي:

(48) سورة البقرة، الآية: 233.

كي، الجازة التعليية، واللام، وحتى، وأربعة من حروف العطف، هي: أو، التي بمعنى: إلا، أو إلى، وفاء السببية، وواو المعية، وثم، التي للترتيب مع التراخي، لقول الشاعر:

إني وقنلى سليكا ثم أعقله كالثور يضرب لما عافت البقر

وهذا الذي ذكرت هي خلاصة نواصب المضارع، وقد تبين من خلال عرضها أن معظم معاني المضارع مستفادة أساساً من حروف النصب. . كما أن نفي المضارع يستفاد أساساً من حروف التقي الجازمة أو غير الجازمة مثل: لا، ولم، ولما.

أما الجزم فيفيد انقطاع الاستمرار في المضارع، ويؤيد هذا الرأي المعنى اللغوي بكلمة - جَزَمَ - التي تفيد القطع، وهذا واضح في الجوازم الثافية.

ولا مفر من الاعتراف بأن المضارع المجزوم يفيد التقي في الماضي، والطلب والتهي والشرط في المستقبل.

فالفعل في جملي الشرط والجزاء يكون مضارعاً، كما يكون ماضياً، وقد نخلو جملة الجواب من الفعل نهائياً كقول رؤية:

قالت بنات العم يا سلمى وإن كان فقيراً معدماً قالت وإن..

وواضح أن «إن» الشرطية الجازمة لفعلي الشرط والجزاء، ليست للشك، بل لعدم القطع في الأشياء الجائز وقوعها، وعدم وقوعها. . «ولو سلمنا ذلك أيضاً قلنا: إنه تعالى يستعمل الكلمات استعمال المخلوقين؛ لأنه يخاطبهم بما يجري على ألسنتهم، وإن كان يستحيل مدلولها في حقه تعالى، لضرب أو نوع من التأويل، كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكُمْ فِي مَاءِ أَنْتُمْ﴾⁽⁴⁹⁾، لما كان التكليف من حيث التخيير في صورة الابتلاء⁽⁵⁰⁾..

ومن طريف ما لاحظته نحة العربية أن العامل في الشرط والجزاء، كلمة الشرط على رأي السيرافي؛ لاقترانها الفعلين اقتضاء واحداً، وربطها الجملتين

(49) سورة الأنعام، الآية: 165.

(50) شرح الرضوي على الكافية 4/ 87.

إحدهما بالأخرى، حتى صارتا كالجملّة الواحدة، فهي كالابتداء العامل في المبتدأ والخبر، وكظننتُ التّاصبة للمفعولين، «وإنَّ» وأخواتها العاملة في الجزأين لاقتضائها لهما، وكان الخليل بن أحمد، وأبو العباس المبرّد يريان أنَّ كلمة الشرط هي التي تعمل في الشرط، وهما معاً تعملان في الجزاء، لارتباطهما. وحرف الشرط ضعيف، لا يقدر على عمليّن مختلفين، وهذا كما قيل: إنَّ الابتداء والمبتدأ يعملان في الخبر⁽⁵¹⁾..

والنتيجة التي انتهى إليها نحاة العربية أنَّ الشرط لا يكون جملة طلبية، ولا إنشائية؛ لأنَّ وضع حروف الشرط أن تجعل الخبر الذي يليها مفروض الصدق، سواء كان ذلك في الماضي، أو المستقبل، وأمّا الجزاء فليس شيئاً مفروضاً، بل هو مترتّب على أمر مفروض⁽⁵²⁾.

ومع علمي بأنّه لا يكفي ما ذكرته من معطيات، وما قدمته من معلومات؛ لإظهار سرِّ إعراب الفعل المضارع، في محاولة للإجابة عن السؤال الذي صدرتُ به البحث، جاعلاً منه عنواناً له، فإنّه لا يبعد أن يكون محاولة جادة، فيها إبراز لظاهرة الإعراب الكامل في العربية، ومناسبة حروفها لمعانيها..

ومن المعلوم أنَّ العربية هي اللّغة العرنة المطوَّع، التي كتب الله لها التّماء والبقاء والخلود.

ولسوف تظّل العربية الفصيحة نافذتنا الوحيدة التي نطلّ منها على العالم كلّه شرقاً وغرباً، ولسوف تظّل زمر وحدتنا ما كَرَّ الجديدان، وتعاقب الملوان..

والله أعلم، وبالله - وحده - التّوفيق

(51) شرح الرّضويّ على الكافية، ط ج بنغازي، 108/4.

(52) شرح الرّضويّ على الكافية الحاجية: 109/4 ط ج بنغازي.

دكتور على أبحاث منقودة

د. كاظم إبراهيم كاظم
كلية الآداب - جامعة الفتح

الحمد لله الذي أولانا من النعم ما لا تعد ولا تحصى، فوفقنا لقراءة كتابه،
والأخذ بتعاليمه، وندعوه دعوة من آمن بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن
محمدًا عبده ورسوله أرسله للناس هاديًا وبشيرًا.

إن الاجتهاد في الدرس النحوي عند بعض الأفاضل يعد خروجاً عن
المألوف، وليس من حق أي باحث في مفهومهم أن يجتهد أو يعطي تصوراً
جديداً، أو يقدم تقسيماً آخر لباب من أبواب النحو، وقد يُجر الموضوع إلى
الدفاع عن القرآن الكريم، بل يعد جرماً ارتكبه الباحث؛ لأنه اجتهد في قول أو
 رأي، وقد ينهم بما لا يرضاه الله ورسوله ﷺ. ولقد اطلعت على ما نُشر تحت
عنوان أبحاث منقودة بقلم الأستاذ الدكتور إبراهيم رفيدة في مجلة كلية الدعوة
في العدد الثالث عشر، فوجدت أنه يستوجب رداً مؤثماً كثيراً من القضايا بأقوال

علماء، وموضحاً ما أُثير من لبس أو إشكال، والأبحاث المنقودة هي الصلة في القرآن الكريم دراسة نحوية، والثاني أساليب القسم في القرآن دراسة في معاني القرآن للفراء، والثالث الاسم الموصول وصلته، دراسة في معاني القرآن للفراء.

لقد تضمن نقد الدكتور الفاضل ما قد يجد المرء فيه أن الباحث قد (تجاهل الأسس والقواعد التي تناول بها أئمة النحو الكبار هذه الموضوعات، وما جمعه، . . . - بحيث إن صاحبها كما يراه الأستاذ الفاضل الدكتور رفيعة - راح يخطط خطب عشواء في معاني القرآن)، فأظهر الزميل الفاضل شكوكه، وأنه (قد يسعى من خلال هذه النقود إلى الذود عن القرآن الكريم. الدعوة) 425/13، وستوضح حقيقة ما جاء في نقده.

ونقول: إن أي بحث وجد فيه خطأ أو سهو أو اجتهاد في فهم نص قد يخالف في تفسيره ما ذهب إليه الفراء أو غيره، أو هناك قراءة خاطئة لنص أو سقط لكلمة أو غير ذلك، فما الباحث إلا إنسان يصيب ويخطئ، وياب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه، فالعصمة ليست من سمة الباحثين، وهذا ما عليه كاتب هذه الأسطر.

وهذا كتاب الله المنزل على النبي محمد ﷺ، وبلغه واحدة، هي اللغة العربية، فقد جاءت التفاسير التي لا تحصى في تفسيره، وإعرابه، حتى وصل الأمر إلى مؤاخذه بعض المفسرين بعضهم كالذي وُصم به صاحب البحر المحيط الزمخشري قال: (وأعجب لعجمي ضعيف في النحو يرد على عربي صريح محض قراءة متواترة. . .)⁽¹⁾. ومنها ما وُصم به الإمام الرازي فيما ذهب إليه في تركيب «إنما» (بأنه قول من لا وقوف له على علم النحو)⁽²⁾.

وإذا كان العلماء قد اختلفوا في تفسير كتاب الله، وهو المنزل على نبي الرحمة محمد ﷺ، فجاءت التفاسير الضخمة التي لم يخل بعضها من التعصب لمذهب أو لفرقة، فاختلفوا في أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، حتى

(1) البحر المحيط 4/658، وانظر نظرية النحو القرآني 84.

(2) انظر الجنى الداني 382.

انعكس ذلك كله على الفرائض والأحكام، فاختلف الفقهاء لاختلاف مشاربيهم، وتعددت الآراء في الحكم الواحد بين أتباع المذهب الواحد⁽³⁾، حتى نُسب إلى الصحابة ما هو أكبر من هذا، قال الفراء: (وقوله: «إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ» قد اختلف فيه القراء، فقال بعضهم: هو لحن... عن عائشة أنها سُئِلَتْ عن قوله في النساء ﴿لَكِنَّ الرِّبِّيَّونَ فِي الْيَمْرِ يَنْتَهُمُ... وَالْمُؤْمِنِينَ الصَّالِحِينَ﴾، وعن قوله في المائدة ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ﴾، وعن قوله: ﴿إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَيْنِ﴾، فقالت: يابن أخي هذا كان خطأً من الكاتب. وقرأ أبو عمرو ﴿إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ﴾، واحتج أنه بلغه عن بعض أصحاب محمد ﷺ أنه قال: إِنَّ فِي المصحف لحناً، وسَمِعْتُهُ العَرَبَ⁽⁴⁾. إذا كان الخلاف قد وصل إلى هذا فليس هناك ما يوجب الطعن فيمن اجتهد في تفسير قول نحوي، أو أعطى حكماً نحوياً في نص أدبي، أو آية قرآنية إذا لم يخرج عن المؤلف في عرف النحاة.

والخلاف بين النحاة أمر مشهور في مظانه، وسببه الرئيس هو الاجتهادات في المادة النحوية، كالخلاف بين البصريين والكوفيين، والخلاف بين البصريين أنفسهم، ولا نجد كتاباً في النحو يخلو من ذلك، وليس هذا مقصوداً على المتقدمين، وإنما هو من حق كل إنسان وفي كل عصر، فالله، جلّت قدرته وعظمته، منح الإنسان العقل والقدرة على التدبر والافتكر، والطريق مفتوحة لكل باحث جاد ومخلص أن يبتكر، ويجتهد في عمله.

ويقول الدكتور أحمد مكي الأنصاري في هذا المقام: (إن الابتكار في «أبسط» معانيه هو الإتيان بشيء جديد لم يكن مألوفاً من قبل، لهذا ينبغي أن نترفق بالباحثين المخلصين المؤمنين المتقنين... كما ينبغي لنا أن نراقب الله في ضمائرنا، فلا نقسو على الباحثين الذين يحاولون اقتحام المضاعف، وارتداد المحجول، ليقدموا لنا شيئاً جديداً أو شبه جديد... ونخاف الله ونخشاه قبل أن نلقي التهم أو نصدر الأحكام، وأن نتلمس المعاذير...)⁽⁵⁾.

(3) انظر المسائل المختصرة للبرزلي.

(4) الفراء 2/183.

(5) نظرية النحر 32.

ويقول الدكتور رفيعة في أحد أسباب كتابة هذا التقرير : (وقد قرأت هذه الأبحاث بإمعان وتجرد ونظر جاد فوجدتها تستوجب مني كتابة هذا التقرير الطويل المملّان بالتحليل والنقد وبيان الأخطاء وتصويبها مريداً بذلك إحقاق الحق، . . . وقد أقول: والذود عن الكتاب العزيز: القرآن الكريم) الدعوة: 425/13.

يظن قارىء هذه الأسطر أن هناك الكثير من الملاحظات والتصويبات التي ستقدم، في حين أن ما جاء به الزميل من ملاحظات في الأبحاث الثلاثة معدودة، وغير ذلك استطرادات، وقد ترك الكثير من غير تعليق عليها.

أما قوله بأنه قد يسعى إلى الذود عن القرآن الكريم، وما جاء به في طيات النقد من أن القرآن مظلوم، فهي كلمة تذهب بالقارىء إلى أن الباحث قد نال من القرآن، وهنا يستفسر عن أولئك الأساتذة الأفاضل الذين قرأوا تلك الأبحاث، ألم يلتفتوا إلى ما جاء فيها، ويثأروا له، أم لم يكن لهم الحرص الشديد في الدفاع عن كتاب الله، أم جاز لمجلة كلية الدعوة الإسلامية - التي تصدر في بلاد العروبة والإسلام أن تنشر أبحاثاً تنال من القرآن؟!

ونقول: متى كان الخلاف في أصل الاسم الموصول مساماً في القرآن؟ أو مجيء القسم على أربعة أنماط هو مأخذ على القرآن؟ والقول بالزائد لم يكن الباحث منفرداً به، فتلك كتب التفسير والإعراب قد أمتأت بهذا المصطلح، أما كلمته بأنه قد يسعى إلى الذود عن القرآن، فترك الرد عليها، والله المستعان على ما يصفون.

ويقول في الصفحة نفسها (زاعماً أن ما يقرره الفراء وتحلل به الأساليب لا ينطلق فيه من قاعدة نحوية، وإنما يدعوه إليه المعنى وحسه اللغوي كأنه لم يدر أن هذا الإمام هو الإمام الفعلي الثاني لمدرسة الكوفة النحوية، . . .).

نحن لم ننكر أن «المعاني» هو المصدر الأول والأساس في الرجوع إلى الوقوف على النحو الكوفي، وقد أشرنا إلى أهميته في أول مبحث القسم، في قولنا (لم تحكم الفراء في معالجتة القسم قاعدة نحوية ينطلق منها في تعريف ما هو قسم، وإنما كان يحكمه في معالجتة النص القرآني ما يميله عليه حسه اللغوي

والذوق السليم) الدعوة: 310/10، مما جاء في بحث الاسم الموصول قولنا: (... وذلك أن من النحاة من يهتم بمعالجة القضية النحوية من خلال فهمه للنص، ولا ينطلق من قاعدة نحوية تحكمه في هذا الموضوع، وهو الأسلوب الغالب عند الفراء، فقليلاً ما يحكم هذا العالم نفسه بقاعدة نحوية) التواصل م1/ع149.

فنحن لم ننكر أن الفراء كان ينطلق من قواعد نحوية عامة؛ لكنه في كثير من الموضوعات لم يخضع لقاعدة بقدر ما ينجر إلى المعنى، ويُخضع الإعراب إلى المعنى والشواهد على ذلك كثيرة نذكر بعضها:

أجاز أن تكون «ما» اسماً موصولاً للعاقل وغيره، من غير تكرار لها، وجعل لذلك شرطاً هو وجود «من» الجارة، وجعل منه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ ذَاكِهِ﴾ [النحل: 49]، ف «من» هي التي منحت «ما» الثانية هذا المعنى؛ لأنها مبهمة غير مؤقتة؟⁽⁶⁾، ومن هذا إعرابه لـ «هم» في قوله تعالى: ﴿يَكِيلُ مَا هُمْ﴾ [ص: 24]، في محل نصب على المفعولية لفعل محذوف، والجملة صلة الموصول لـ «ما»⁽⁷⁾، فأَي قاعدة أذهبت الفراء إلى هذا الإعراب؟ ويتضح هذا أكثر فيما جاء به الفراء من أوجه الرفع للمبتدأ أوجزها:

منها أنه أجاز الرفع بالخبر⁽⁸⁾، كما أجاز رفعه بالابتداء لا بحرف الجر⁽⁹⁾، وأجاز رفعه بحرف الجر⁽¹⁰⁾، وأجاز الرفع على الاستثنا⁽¹¹⁾، وأجاز الرفع بـ «مع»⁽¹²⁾، والرفع باللام المحذوفة⁽¹³⁾، وأنه مرفوع بما عاد على المبتدأ⁽¹⁴⁾،

(6) انظر الفراء 2/ 103، وبحث الاسم الموصول مجلة التواصل اللساني م 7/ع1.

(7) انظر الفراء 2/ 400، وبحث الاسم الموصول.

(8) انظر الفراء 3/ 246.

(9) انظر الفراء 1/ 193، 1/ 198.

(10) انظر الفراء 1/ 195.

(11) انظر الفراء 2/ 99.

(12) انظر الفراء 2/ 297.

(13) انظر الفراء 3/ 299.

(14) انظر الفراء 2/ 99.

وأنه مرفوع بفعله⁽¹⁵⁾، أي قاعدة تحكم الفراء؟ والذي نريد قوله: إن الفراء مجتهد في كثير من أحكامه، وهو بحق يمثل اتجاهاً نحوياً قائماً بذاته، ووصفنا للفراء لا يختلف عن وصف الدكتور حيث قال: (فهو الإمام الثاني لمذهب الكوفة، والعالم المتمكن الواسع المعرفة بكلام العرب ذو العقل المتفلسف...) (16).

وقوله بأنها تخلو من الأسس التي (تناول بها أئمة النحو الكبار هذه الموضوعات) الدعوة/ 13: 425، فلا نعلم أي الأسس ينطلق منها؟ والبحوث المنشورة مقومة علمياً⁽¹⁷⁾، فإن أراد بكلامه هذا ما تقدم به الباحث في بعض الموضوعات من تصور لبعض القضايا والاجتهاد فيها كقوله بزياد «ما» و«إلا» وغيرها، وأنه عالج القسم في أربعة أنماط إلى غير ذلك، فهذا يعني أن كل تصور يخرج به الباحث عما سجله النحاة يعدّ تجاهلاً في الأسس، وأن الباحث عنده يخطئ خطأ عسواء هكذا ينظر إلى المجد في قراءة النص والاجتهاد في فهمه، وكأنه مروق في الدين.

هذا وإن الزميل أشار في الفقرة «ب» إلى أنه لا يتعرض إلى كل ما سجله من ملاحظات، فإن صح هذا، فلماذا جاءت ثلاث ملاحظات في البحث الأول، واستطرد كثيراً في الثاني والثالث، حتى نالا ثلاثين صفحة على الرغم من قلة ملاحظاته فيهما؟ ولنقف ما تقدم به الدكتور الفاضل من ملاحظات من خلال الأبحاث نفسها:

(15) انظر الفراء 1/ 169، 1/ 197.

(16) انظر النحو وكتب التفسير 1/ 185.

(17) الأبحاث المنشورة من خلال كتاب الفراء هي: الضمير العائد في القرآن، مجلة المعارف 9ع، ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين، مجلة التواصل 3ع، 2ع، نظرة الفراء للاشتغال، مجلة جامعة قسنطينة 4ع، الجملة الشرطية في القرآن، مجلة كلية التربية 21ع، الاسم الموصول وصلته، مجلة التواصل 4ع 1ع، أساليب القسم في القرآن، مجلة كلية الدعوة 10ع، أنماط الإضافة في القرآن انظر النحو الكوفي د. كاظم إبراهيم ص7.

الملاحظات المقدمة في بحث الاسم الموصول وصلته:

لقد عاب على الباحث أنه لم يقدم بياناً كاملاً لهذه الأسماء وعددها وأنواعها، وحقيقة تثنيتها وجمعها وإعرابها، وإنما يجد القارئ طائفة من النصوص المتعلقة غير المرتبة، مفسرة حسب ما ظهر للباحث الفاضل . . .

وكأنه يريد الحديث عن الأسماء الموصولة، وكأنها مُستَقاة من كتاب محبوب في النحو، وهو يعلم أن مصدر هذا البحث هو معاني الفراء الذي وصفه بأنه كتاب تفسير أكثر منه كتاباً في النحو، علماً بأن موضوعات الباب الواحد في النحو متناثرة فيه، وليس كل ما جاء في أبواب النحو محكوماً بأن نقف عليه فيه، ولهذا إننا عالجت القضايا التي أثارها الفراء في كتابه المعاني، لا غير، ونشير إلى أن ما طالبنا به نفتقده في كتابه «النحو وكتب التفسير»، حين تعرض للفراء، أما قوله «إنها غير مرتبة ومفسرة حسب ما ظهر للباحث الفاضل»، فردُّنا هو أن الترتيب واضح كل الوضوح، بل أكثر وضوحاً من بعض الأبحاث التي تناولت الفراء. وإليك ذلك مختصراً:

لقد جاء البحث في ثلاثة مباحث، وعلى النحو الآتي :

المبحث الأول: الأسماء الموصولة، فجاء الكلام أولاً في «الذي، واللدان، والذين» وتناولنا في أصل «الذي» ودخول الألف واللام عليه، وجعلنا من هذا التأصيل «الذين»؛ لأنه تكلم فيه، وضممنا إليهما «اللدان» وذكرنا أن الفراء أنزل «الذي» منزلة اسم الفاعل، وأنه أجاز أن يكون بمنزلة «ما» المصدرية، وهذا كله لم يخل من التحليل، ومن ثمَّ جاء الكلام في نون «اللدان»، والقراءات فيها من خلال كلامه في «هذان»، وأجاز أن يعرب بالألف رفعاً ونصباً وجراً، وجاء الكلام في إعراب «الذين»، وبيننا أن أصله «الذي» عند الفراء، ثم زادوا نوناً، وذهب إلى أنه مبني، وذكر أن كنانة يقولون «اللدون»، كل هذا والدكتور فريدة يشير إلى أننا لم نتعرض إلى إعراب هذه الأسماء، ومن ثمَّ وقفنا على «التي»، و«اللاهي»، و«من» و«ما»، وجاء الكلام في «أي» أيضاً.

وجاء المبحث الثاني الذي خلا من ملاحظات الدكتور الفاضل في قضايا الاسم الموصول، وجاء متسلسلاً على النحو الآتي: أولاً حذف الاسم

الموصول، ثانياً: الاسم الموصول يفيد معنى الشرط، ثالثاً: مجيء الاسم الموصول مبتدأ، خبره معرف بالآلف واللام، رابعاً: ما يُنزل منزلة الاسم الموصول، خامساً: تأكيد الاسم الموصول، سادساً: التعت بالاسم الموصول، سابعاً: نداء الاسم الموصول، ثامناً: «ماذا»، و«من ذا».

وتناولت في المبحث الثالث صلة الموصول، وقد خلا من ملاحظاته، وجاء متسلسلاً على النحو الآتي:

أولاً: جواز أن يدل الفعل الماضي في الصلة على المستقبل، ثانياً: حذف صدر الصلة، ثالثاً: إعراب صلة الموصول، رابعاً: حذف الصلة، خامساً: حذف الضمير العائد على الاسم الموصول، سادساً: دخول الآلف واللام على الاسم الموصول وصلته، سابعاً: حصر الصلة، وأخيراً جاءت هوامش البحث. مشيراً فيها إلى بعض المصادر، وفيما يحتاجه النص، فجاءت الإشارة إلى كتاب سيويه، ومعاني الأخفش، ومعاني الزجاج وغيرها من المصادر.

كل هذا والدكتور الفاضل يوسم البحث بأنه طائفة من النصوص غير المرتبة، وأنه يخلو من القواعد والأسس التي تناول بها أئمة النحو الكبار، وكنا نأمل أن نقف على هذا الترتيب في كتابه.

أما الملاحظات التي ذكرها الزميل الفاضل في هذا البحث، فهي محصورة في ثلاث:

الأولى: أنه يخالف الباحث بأن حديث الفراء فيما استشهد به لم يكن لبيان أن الآلف واللام زائدة في «الذي»، وإنما يرى أن كلامه كان عن بنائه، الدعوة 427/13، ولنقف على ما جاء به الفراء ونحتكم إلى ما نسبته النحاة إلى الكوفيين في هذه المسألة، قال الفراء: «الآن» حرف بني على الآلف واللام لم تخلع منه، وترك على مذهب الصفة؛ لأنه صفة في المعنى واللفظ؛ كما رأيتهم فعلوا في «الذي» و«الذين»، فتركوهما على مذهب الأداة، والآلف واللام لهما غير مفارقتين، ومثله قول الشاعر:

فإن الألاء يعلمونك منهم كعلمي مظنونك ما دمت أشعرا

فأدخل الألف واللام على «الاء»، ثم تركها مخفوضة في موضع النصب؛ كما كانت قبل أن تدخل الألف واللام، ومثله قوله:
وأني حُبِسْتُ اليوم والأمس قبله ببابك حتى كادت الشمس تغرب
فأدخل الألف واللام على «أمس»، ثم تركه مخفوضاً على جهته الأولى... (18).

فقد شبه الفراء دخول الألف واللام على «الآن» وبناءها بدخولهما على «الذي» وبناءه، وكذا «أمس وألاء».

ولا ريب في أن ما نسبته إلى البصريين عن ابن الأنباري في الهامش من أنهم يذهبون إلى أن أصل «الذي» هو «ذي» خطأ، والصواب هو «لذي»، وما أوقعني هو تداخل الكلام بين اسم الإشارة «ذا» والاسم الموصول فيما جاء به ابن الأنباري، أما تصويبه «لابن الأنباري به الأنباري»، فلا يعد خطأً، والدكتور الفاضل قد خط بيده هذه التسمية حين اقتبس نصاً من السيوطي (19).

أما الملاحظة الثانية فإنه طرح استفهاماً على لفظة «تستخدم» وإعرابها، وما علاقتها الأعرابية بهما؟ جاء هذا في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُفَرِّقُونَ عِندَ زُلْفَى﴾ [سبا: 37]، الدعوة 13: 429 علماً بأنه استعمل مصدرها في كتابة 1/ 11.

والجواب هو أننا فسرنا قول الفراء بأنه أجاز أن يستعمل الاسم الموصول «التي» للأموال والأولاد؛ لأنه أنزل الأولاد منزلة غير العاقل وعطفه على الأموال، وما جاء به الزميل ينطلق من كونه جمع تكسير.

أما الملاحظة الأخيرة فهي مقصورة على إعراب «أي» في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِئْءٍ آتٍ لَّهُمْ أَتَدْرَأُ عَلَى الرَّحْمَنِ عَيْنًا﴾ [مریم: 69]. وعد الكلام الذي ذكره الباحث فيها غامضاً، الدعوة 13/ 429، وهذا يدفعني إلى ذكر ما قدمناه فيها، وهو: (فقد أثبت - أي الفراء - جواز نصبها ورفعها، ولكل معنا، إذ ذهب في الأول إلى أنها مفعول به للفعل «لَنَنْزِعَنَّ»، ولم يصرح بمعناها، وليس من شك

(18) الفراء 1/ 467.

(19) هناك من يذكر أبا البركات بابن الأنباري، ومنهم الدكتور الفاضل في كتابه النحو: انظر 1/ 84.

أنها اسم موصول قد اكتفى بالجار والمجرور) التواصل م/4ع1: 49، وأشير إلى أنه وقع خطأ في «قد اكتفى»، والصواب «لم يكتف» وهذا واضح من نصب «أي».

وذكرنا في رفعها ثلاثة أقوال، أحدها أن الفراء رفع «أي» على أنها اسم استفهام لتعلق الفعل «لنترعن» عن العمل، والثاني فسرنا فيه قول الفراء (لنترعن من الذين تشايعوا على هذا ينظرون بالتشايح أيهم أشد على الرحمن عتيا) م/4ع1: 49، بأنه أعرب «أي» بإعراب الضمير المتصل في «تشايعوا»، وهذا يعني أنها اسم موصول. أما الوجه الثالث من الرفع لـ«أي»، فقد أطال الدكتور رفيعة القول فيه، ونعت الباحث بقوله: حتى إنه - أي الباحث - في بعضه اقتصر على إثبات عبارة الفراء دون تفسير كما في «ص50»، التي ذكر فيها الوجه الثالث من وجوه إعراب «أيهم»، وهذا الوجه يجعل «لنترعن» بمعنى لننادين، فيكون معلقاً عنها عاملاً في المعنى لا في اللفظ، وقد استبعده الفراء، وهو منسوب إلى شيخه الكسائي نسبة إليه العلامة أبو حيان... ولكن ليس من منهج هذا الباحث التوثيق والمقارنة... ولذلك قال عن هذا القول: قول الكسائي: «فقد أجاز - الفراء - رفع «أي» على النداء» قال هذا القول بعد أربع صفحات من الكلام السابق، وهو واضح الخطأ في النسبة والإعراب، والصواب أنها منصوبة محلاً بـ «لننادين» الذي فسر به الكسائي «لنترعن» (الدعوة 13/ 429 - 430).

الرد على هذا النص الطويل وما اختصر منه من تعليق زميلنا الفاضل يكون على النحو الآتي:

أولاً: أن الفراء لم ينص على أن هذا القول هو للكسائي، ولم يقطع الباحث به قال: (والوجه الثالث في الرفع، فقد صرح الفراء أنه غير المقصود) التواصل م/4ع1: 50.

ثانياً: أنه ذكره بعد أربع صفحات؛ لأنه احتمال أن الفراء يريد «بالنداء» أنه أنزل «أي» منزلة المنادى، فتناولها مع نداء الاسم الموصول. ولم يقطع به، إذ قال الباحث: (ويمكن أن نفهم...) التواصل م/4ع1: 54.

ثالثاً: أننا لا نعلم لماذا ترك الأستاذ الدكتور ما تقدم من مصادر على البحر المحيط وأخذ به فقط؟ ولماذا لم يذكر ما في البحر مما يحتمل أنه من قول

الفراء، ويهتم الباحث في مثل هذا، قال أبو حيان: (ومذهب الكسائي أن معنى «لتنزعن» لتنادين، فعومل معاملة، فلم تعمل في «أي» انتهى، ونُقل هذا عن الفراء...⁽²⁰⁾)، ويحتمل من النص أن قول الكسائي نُقل عن الفراء، وهذا لم نقف عليه عنده، وإن أراد أبو حيان أنه قول الفراء، فهو الأرجح - وكما سيأتي - فإنه تُسبب هذا القول إلى الفراء نفسه ممن تقدم أبا حيان من النحاة.

وابعاً: أنه يزعم أن الباحث لم يرجع إلى المصادر في هذه الآية، ونحن نذكره بأننا أحلنا الرجوع إلى بعض المصادر التي تعرضت إلى إعراب هذه الآية الكريمة في هامش (30).

خامساً: أن المصادر التي وقف عليها الباحث والمتقدمة على صاحب البحر تشير إلى أن القول الذي نسب الدكتور الفاضل إلى الكسائي هو قول الفراء نفسه، قال النحاس: (قال الكسائي «لتنزعن» واقعة على المعنى كما تقول: لَيْسَتْ مِنَ الثَّيَابِ... وقال الفراء: المعنى ثم لتنزعن بالنداء، ومعنى «لتنزعن» لتنادين» إذا كان معناه: لتنزعن بالنداء⁽²¹⁾، وذكر هذا القرطبي⁽²²⁾. وإن أراد الزميل التوسع في هذا فليراجع بحثنا «القضايا النحوية»⁽²³⁾ فيما لم يأت به في هذه الآية في كتابه⁽²⁴⁾. وعليه ألا يتسرع القول حين يصف الباحث في آخر ملاحظاته في هذا البحث، فيقول: (والمنهج العلمي يوجب على الباحث الرجوع إلى الضروري من هذه المسائل والمصادر السابقة، أو ما هو في مستواها، فيأخذ ويستضيء بتفسيرها لأقوال الأقدمين أو يوثق ما يجد فيها من آراء الفراء... ولكنه أبى الغوص في ذلك وفضل الاكتفاء بالشيء الثانوي القليل) الدعوة 430/13.

ولا أعلم أن هناك شرحاً وافياً لمعاني الفراء يُرجع إليه، بل إن بعض ما

(20) البحر المحيط 287/7.

(21) إعراب القرآن للنحاس 2/323.

(22) انظر القرطبي 11/134.

(23) انظر القضايا النحوية في تفسير القرطبي 61-64.

(24) كتاب النحو وكتب التفسير 1/320، 1/485.

ينسب إليه وإلى الكوفيين كان خطأ، منها ما جاء في تركيب «إلا» بأنها مركبة من «إن» التي تفيد التوكيد، و«لا» النافية، وثبت لنا أنها «إن» النافية⁽²⁵⁾، ومنها ما نسب إليهم جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف، وثبت لنا أن الفراء لا يخالف البصريين⁽²⁶⁾، ومنها مخالفتهم للبصريين في جواز النصب بعد «إذا» الفجائية، وثبت لنا أن البصريين أنفسهم قالوا بالنصب⁽²⁷⁾، ولهذا فإنه من الصعب الاحتكام إلى تلك الكتب في كل ما نسب إلى الكوفيين.

الملاحظات المقدمة في بحث الصلة في القرآن الكريم

لم تخل الملاحظات التي ذكرها الزميل من حرص على القرآن حتى آل به الأمر إلى أن يقول: (مسكين القرآن، إنه لمظلوم) الدعوة 435/13، ويصف الباحث بأنه لم يأخذ بالأسس والقواعد التي بنى عليها النحاة جواز زيادة حروف المعاني ومَنَع زيادة الأسماء، وقلة زيادة الأفعال، ولم يهتد إلى تعرّف مناهجهم في الحديث عن حروف الزيادة، ومن ثمّ يذكر الخلاف بين النحاة في عددها، ويذكر عن الزركشي أن الأكثرين ينكرون الزيادة في كتاب الله، ويتقل عنه أن مصطلحي «صلة» «وحشو» من عبارة الكوفيين من دون الرجوع إلى ما أشرنا إليه في بحثنا «الصلة» من أن مصطلح «حشو» من استعمال سيبويه والأخفش أيضاً الدعوة 431/13 - 432.

أما القول في الحروف الزائدة وعددها، فنقول: إن النحاة وغيرهم من المتقدمين قد اختلفوا في عددها في القرآن، وهذا ينجلي وضوحه لمن يقف على إعراباتهم لآيات القرآن الكريم، والأخفش الأوسط - في كتابه معاني القرآن - يذهب إلى أكثر مما ذهب إليه سيبويه؛ وهي عنده أحد عشر حرفاً، نذكرها مع الصفحة التي ذكرت فيها من دون تكرار ما قيل في أكثر من موضع، وهي:

«ما» (53)، و«من» (98 - 99) - ونشير إلى أنه نص على أن زيادتها في

(25) انظر الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي 45.

(26) النحو الكوفي ص 54.

(27) انظر المسألة الزبورية، مجلة كلية الدعوة 12.

القرآن كثيرة -، و«إن» الواقعة بعد «ما» واللام بعد «إن» (112 - 113)، و«أن» غير العاملة الواقعة بعد «لَمَّا» (180)، والتي تقع قبل «لو» (114)، والفاء (124)، وهمزة الاستفهام مع الواو (141)، ونشير إلى أنه نص على أن زيادتها في القرآن كثيرة، و«أن» العاملة الناصبة (180)، والكاف الجارة (182) و«لا» (294)، والواو (457).

وكذا القول في زيادة الأفعال والأسماء، وما تضمن بحث «الصلة» يشير إلى هذه الحقيقة. فالزائد في المصطلح النحوي واقع في القرآن، والخلاف حاصل، غير أن الدكتور الفاضل لم يتحقق من كثير من القضايا، حتى إنه نقل عن الزركشي بأن ابن الخباز قال عن ابن السراج بأنه كان يرى (أنه ليس في كلام العرب زائد) الدعوة 432/13، ولو تحقق من هذا لوجد أن ابن السراج في كتابه «الأصول» قد قال بزيادة «لا»⁽²⁸⁾، وزيادة «من»⁽²⁹⁾، وزيادة الباء⁽³⁰⁾، وزيادة الكاف⁽³¹⁾. بل إنه أفرد في الجزء الثاني من كتابه باباً للملغى والزائد.

ويقول الزميل في الباحث أيضاً: (ولا يتخرج في القول بالزيادة في أفصح نص، وأعلاه في أساليب ونصوص لم يقل أحد من النحويين بالزيادة فيها، ... وهو مما يُعد اعتداء على كتاب الله) الدعوة 433/13.

والرد على هذا بأن ما اجتهد به النحويون، وكذلك المفسرون من القول بزيادته لم يُنزل به قرآن، وإنما كان من اجتهادهم، وما توصلوا إليه من فهم للنص، ومن خلال إعرابهم، بدليل أنهم اختلفوا في الزائد وعدده. هذا وإن ما قالوه كان محصوراً في الجانب الإعرابي، بل وصل الأمر في بعضهم إلى الطعن في القراءات السبع، كل هذا يحصل، ولم يقل فيهم أحد ما قاله بنا الزميل بأنه اعتداء على كتاب الله، وقوله هذا يلزمه أن يقول فيهم ما قاله في الباحث، فلماذا يُنظر إلى أن ذلك كان مجازاً لهم دون غيرهم؟ علماً بأن الخلاف لم يكن بين النحاة فحسب، وإنما كان بين الفقهاء أيضاً كاختلافهم في قول الصحابة في

(28) انظر الأصول في النحو 401/1.

(29) انظر المصدر نفسه 410/1.

(30) انظر المصدر نفسه 413/1.

(31) انظر المصدر نفسه 438/1.

البسمة في أول فاتحة الكتاب، (وهل كانوا يعدونها آية منها، فيجهرون عند قراءتها أو يخفونها، أو يسقطونها، فلا يرونها آية. . .)⁽³²⁾. هذا وإن مدار بحثنا كله كان ينصب على الزائد نحوياً الذي يفيد التوكيد، والله أعلم بذلك. ولتقف على ما جاء به الزميل من نقد.

وكان أولها في المصطلحات، فإنه ينص على الأربعة الأولى، وهي: الزائد، وصلة، ولغو، وحشو، ويأخذ على البقية لعدم شيوعها، وهي: «الفضل، فصل، عماد، ملغاة، كافة» الدعوة 433/13.

ونقول للزميل الفاضل: كان عليه أن يقدم لنا الفرق بين الزائد، والملغاة، من حيث الغرض، وإن فرق بينهما النحاة من خلال الإعراب في بعض الأدوات؛ لكنهم لم يفرقوا بينهما من خلال الاستعمال، وهذا ابن السراج فقد عقد في الجزء الثاني من كتابه «الأصول في النحو» باباً عن الزيادة والإلغاء، ولم يفصل بين المصطلحين فاصل، إذ كان يطلق على الملغى اسم «الزائد»، ونحن لا نجد فرقاً بينهما من حيث إن كلاً منهما يؤدي غرضاً - في الغالب - لا يختلف عن الآخر، وهو التوكيد، والزائد أقرب إلى هذا المعنى من الملغى.

ومصطلح فضل لا يختلف في دلالاته عن «الزائد» وهو كوفي، وإن لم يشتهر، فذكره موجب لحاجة الباحثين إليه، ولا ننسى أن الكتب القديمة قد وقعت في تفسير خاطئ لبعض المصطلحات، كمصطلح «عماد»، وسيأتي بيانه.

أما مصطلح «فصل» الذي يقابل «عماد»، فقد نص الأخفش وابن السراج والنحاس والقرطبي على أنه زائد، وأخيراً مصطلح «كافة» وهو مقصور على «ما» وإذا ما أطلق فإنه ينصرف القول إلى «ما» الزائدة التي تكف عن العمل.

ما جاء به من ملاحظات في الزيادة في الحروف:

يأخذ الدكتور على الباحث بأنه لم يتناول الحروف الزائدة على المنهج الذي سار عليه النحاة الذين كتبوا في هذه الحروف الزائدة، وهو عنده (أسلوب مبعثر وغير وافٍ بالتفصيل والمواضع أو الشروط) الدعوة 439/13.

(32) حكم البسمة في الصلاة 7.

تقول: إن طرح أي موضوع في أي تخصص لا يلزم الباحث بأن يلتزم بالمنهج الذي رسمه القدماء، وله أن يتناوله بتصوير آخر، وهذا لا يخفى على الزميل، وخاصة أنه ممن كتب في (دراسة مناهج البحث العلمي) الدعوة 6/ 145.

هذا وإن النحاة لم يعالجوا الحروف الزوائد من خلال ما كان عاملاً، فيلغى عمله بزيادة حرف، ويفيد هو والحرف المزداد دلالة أخرى، أو من خلال الزائد الذي لا يعمل، أو من خلال الحرف الذي يزداد بين العامل والمعمول، وهذا الاختلاف في عمل الحروف، والتغيير الذي يحصل لبعضها يجعلنا نتناولها على نحو مفصل يختلف عن الكيفية التي تناول بها النحاة الحروف الزائدة كزيادة «ما» و«إلا» اللتين تفيدان الحصر، وغيرهما من الأدوات التي تفيد تأكيد مضمون جملة، أو تأكيد أحد ركني الجملة، كزيادة الباء على خبر «ليس»، وهكذا يستمر عرض الزائد بحسب غرضه وموقعه في الجملة، وهذا ما رفضه الزميل الفاضل لمطالبته أن يعرض الزائد من خلال ما تناوله النحاة.

ويأخذ على الباحث عبارته (الزيادة في الحروف أكثر منها في الأفعال والأسماء) بأنها (بداءة غير علمية؛ لأن زيادة الأفعال قليلة غير مبررة، وزيادة الأسماء منكراً غير ثابتة) الدعوة 13/ 434. ويظهر في هذه الأسطر أن الزميل الفاضل لا ينكر الزيادة في الأفعال، ولكنه يرى أنها قليلة، وإذا كان النحاة لم يجعلوها لها باباً، فهل هذا يمنع أن تبوب، ويشار إليها بأنها قليلة؟ فالدقة العلمية تقتضي ذلك، مهما كان عددها، أما قوله بأن الأسماء منكراً، فهذا القول لا يُطلق على ما جاء به النحاة كلهم. وندعو الزميل الفاضل إلى أن يقف على تقسيم ابن السراج حين قال: (والتي تُلغى تنقسم أربعة أقسام: اسم وفعل وحرف وجملة، الأول: الاسم: وذلك نحو: «هو» إذا كان الكلام فصلاً... وقيل في قوله: ﴿وَلَيْشَ الْفَرَقَيْنِ ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ «ذلك» زائدة، والثاني الفعل: ولا يجوز عندنا أن يلغى فعل ينفذ منك إلى غيرك، ولكن الملقى نحو: «كان»... الثالث الحرف: وذلك نحو «ما» في قوله عز وجل: ﴿كَيْفَا تَقْضِيهِمْ...﴾⁽³³⁾، فابن

(33) الأصول في النحو 2/ 257.

السراج لم يشر إلى نسبة الزيادة بينها، ولم ينكرها في الأسماء.

ويضيف الزميل بأن الباحث يأتي (بتقاسيم وتعاريف غريبة غير مفهومة لبتها من كلام النحاة دون استيفاء ما قالوه، والتزام، بما قنوه من مثل قوله: «فالحروف الزوائد... مسكين القرآن إنه لمظلوم» الدعوة 13/ 434 - 435.

نقول: كان على الدكتور أن يذكر نصاً واحداً قد بتر الباحث القول فيه دون أن يستوفي كلامه كله، وأن يذكر تعريفاً غريباً واحداً لما نسب، وما ذكره الباحث تقسيم للحروف، وليس تعريفاً، ولذا يحيل الرجوع إلى المجلة، وهذا لا يمنع من ذكر بعض الشواهد لتتضح حقيقة ما نسب الزميل الفاضل إلى الباحث:

إن بعض النحاة الذين تعرضوا إلى إعراب بعض الآيات القرآنية، وبينوا أن الحرف فيها زائد، قد أشاروا إلى الغرض الذي تفيده الزيادة في بعض المواضع، وبعضهم لم يسيروا إلى ذلك، ومن الأول قوله تعالى: ﴿فَمَا زَحَمَتَيْنِ اللَّهُ لِيَنَّ لَهُنَّ﴾ [آل عمران: 159]، في هذا المقام أشار الباحث إلى أن «ما» عند سيبويه والمبرد زائدة، تفيد التوكيد، وعند ابن هشام استفهامية تعجبية، ومن الثاني «أَنْ» في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نَحْتَمِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: 246]، فالأخفش يذهب إلى زيادتها، ولم يصرح بما تفيده الزيادة من معنى قال: (ف «أَنْ» ها هنا زائدة كما زيدت بعد «قلمًا»، و«لَمَّا»، و«لَوْ»، فهي تزداد في هذا المعنى كثيراً، ومعناه: ما لنا لا نقاتل، فأعمل «أَنْ»، وهي زائدة، كما قال: ما أثناني من أحد، فأعمل «مِنْ» وهي زائدة) الدعوة 9/ 367.

ولتقف على ما جاء به الباحث مما لم يرض عنه الدكتور الفاضل، حيث قال: (فالأخفش قد حد زيادة «أَنْ» في أسلوب الشرط، الواقع بالأدوات التي تضمنها النص، وهذا الذي اشترطه قد خلت منه الآية، وهو ما يدعو إلى القول بأنه قد خلط بين «أَنْ» الزائدة غير العاملة التي تفيد معنى، وقد تقدم الكلام عنها، وبين «أَنْ» المصدرية الناصبة، ومما لم نقف عليه في النص هو أن الأخفش لم يصرح بمعنى هذه الزيادة، وأنه حاول أن يقرب المعنى من خلال كلامه في زيادة «مِنْ» الجارة، ولم يوفق في ذلك؛ لأن «مَا مِنْ» تفيد استغراق

نفي الجنس، فليس هناك رابط بين زيادة «أَنْ» وزيادة «مِنْ»، والخلاف في دلالتها وعملها واضح...) الدعوة 9/367. فأين البتر؟ وأين المس بكلام الله حتى يشار إليه بأنه مظلوم، وأنه مسكين؟

ومما لم يرتضه الأستاذ الفاضل هو القول بزيادة «ما» و«إِلا»، ويطلق الكلام فيه، ويعيب على الباحث قوله (ولو جردنا النصوص التي مرت من هذه الأدوات لما تغير المعنى سوى أنها تخلو من أسلوب التأكيد، أما إعرابها فلم يتغير، في كلتا الحالتين سواء أقررت هذه الجمل بهذه الأدوات أم لم تقرن) - ويقول في هذا التعليق (فإن استعماله يكون من العبث، ويكون مُنزَل القرآن أول العابثين...) الدعوة 13/435.

والردُّ على الزميل المتقدم يكون بالنقاط الآتية :

أولاً: أن الزميل الفاضل لم يذكر الكلام الذي تتضح به رؤية الباحث.

ثانياً: أن الباحث استثنى أسلوب التوكيد من المعنى الذي لم يتغير، والذي يقصد به الإعراب، وقوله (ولو جردنا النصوص... لما تغير المعنى سوى أنها تخلو من أسلوب التوكيد) لا يختلف عن قول الأخفش في «إِنْ» حين قال: (لأن قوله: إِنْ زِيداً منطلقٌ، و: زَيْدٌ منطلقٌ، من غير أن يكون فيه «إِنْ» في المعنى سواء)⁽³⁴⁾، ومثل هذا قال به ابن السراج في تعريف الإلغاء حين قال: (إنما هو أن تأتي الكلمة لا موضع لها من الإعراب إِنْ كانت مما تعرب، وإنها متى أسقطت من الكلام لم يختل الكلام، وإنما يأتي ما يلغى من الكلام تأكيداً أو تبييناً)⁽³⁵⁾، ونذكر أن ابن السراج لم يفصل بين الملقى والزائد.

ثالثاً: أن ما أراده الباحث من تجريد الأدوات من الأساليب المتقدمة ما أراده سيبويه في قوله: (فأما الوجه الذي يكون فيه الاسم بمنزلة قبل أن تلحق

(34) معاني الأخفش 262.

(35) الأصول في النحو 2/257.

«إِلا»، فهو أن تدخل الاسم في شيء تنفي عنه ما سواه، وذلك قوله: ما أتاني إلا زيد، وما لقيت إلا زيدا، وما مررت إلا بزيدا، تجري الاسم مجراه... (36)، وما أراد المبرد في قوله: (... أن يكون الكلام محمولاً على ما كان عليه قبل دخول الاستثناء، وذلك قولك: ما جاءني إلا زيد... فإنما يجري هذا على قولك: جاءني زيد (37). وهو قول الفراء أيضاً (38)، وهذا قول الجرجاني أحد أئمة البلاغة الذين احتكم إليهم الزميل الفاضل، قال: (... فالأول ما ذكره من أن يكون ما قبل «إِلا» مفرغاً لما بعده، كقولك: ما جاءني إلا زيد... فهذا بمنزلة أن تقول: جاءني زيد (39).

رابعاً: أن أكثر النحاة قد جردوا النص من الزائد، وأشاروا إلى عدم تغير المعنى، منهم الفراء في أكثر من آية، قال: ﴿عَمَّا قَلِيلٍ﴾ يريد عن قليل... (40)، وابن السراج قال: (... فمن ذلك قوله: ﴿لَا أَقِيمُ رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ إنما هو: فأقسم، يدل ذلك على ذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ لَعَنَّاهُ لَو تَتَلَوْنَهَا عَظِيمٌ﴾، وكذلك قال المفسرون في قوله: ﴿لَا أَقِيمُ بَيْنَ الْعِزَّةِ﴾، إنما هو: أقسم (41). والنص يشير إلى أنه قول المفسرين أيضاً.

خامساً: أن الباحث لو أراد كما ادعاه الزميل الفاضل لما أطلق مصطلح «الحصر» عليه، قال الباحث: (ومما هو عامل فيلغى عمله بزيادة حرف، وعندها يفيد مع الحرف الزائد معنى آخر هو الحصر) الدعوة 9/360.

والقول في زيادة «لا» و«إِلا» و«هل» و«إِلا» لا يختلف عما تقدم ما دامت هذه الأدوات يفقد الحصر، والشواهد على ذلك تضمنها البحث وفي هذا

(36) الكتاب 2/310 - 311، وانظر بحث الاستثناء 227 - 240.

(37) المقتضب 4/389.

(38) انظر الفراء 1/167.

(39) المقتصد في شرح الإيضاح 635، وانظر بحث الاستثناء 228 - 229.

(40) الفراء 1/21.

(41) الأصول في النحو 1/401.

المعنى لـ «هل» يقول الفراء: (هل أنت إلا ذاهبٌ لتلعبا، ذهب به «هل» إلى معنى «ما»⁽⁴²⁾)، ومنه قول حريد بن الصمة:

وَهَلْ أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ إِنْ غَوَتْ غَوَيْتُ وَإِنْ تَرَشَّدَ غَزِيَّةُ أَرَشَدَ
قال المرزوقي: (وقوله: «وهل أنا» هو مذهب النفي، وإن كان استفهاماً، ولذلك تبعه «إلا»، كأنه قال: ما أنا إلا من غزية في حالتي الغي والرشاد)⁽⁴³⁾.

ونقول: ليس هناك ما يمنع مجيء «إلا» زائدة لتضمنها معاني آخر ذكرها النحاة⁽⁴⁴⁾. ونذكر بأنهم قد فرقوا بينها إذا كان الاستثناء متصلاً، وبينها إذا كان الاستثناء منقطعاً؛ لأنها تفيد معنى «ولكن»، وهي في استثناء العدد، تفيد الزيادة، أو النقصان⁽⁴⁵⁾.

«إلا» زائدة عند بعض النحاة

ويؤكد قولنا بزيادتها ما جاء به بعض النحويين، فقد نص الزمخشري على زيادتها في الحصر في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَقُولْ إِلَّا أَعْتَدَكَ بِشَأْنٍ إِلَهَيْنَا إِلَهُو﴾ [هود: 54]، قال: («اعتراك» مفعول «تقول»، و«إلا» لغو)⁽⁴⁶⁾. ونسب الزمخشري إلى سيبويه أنه ذهب إلى أن «إلا» في هذا النمط - المفرغ - لغو⁽⁴⁷⁾.

وتزاد في غير هذا النمط، فقد نص ابن جني على زيادتها، ونسب ابن هشام والمرادي هذا القول بزيادتها إلى الأصمعي وابن جني، وفسر ابن هشام ما استشهد به على زيادة «إلا» بأنه من المفرغ⁽⁴⁸⁾.

(42) الفراء 4/1.

(43) شرح ديوان الحماسة للمرزوقي 815، والمصدر 1438، وانظر بحث الاستثناء 241.

(44) انظر بحث الاستثناء 48.

(45) انظر بحث العدد استثناءه ودلالته، مجلة المرفان ع/7-8.

(46) الكشف 2/275، وانظر بحث الاستثناء 244.

(47) انظر الأحاجي النحوية للزمخشري 39.

(48) انظر المحتسب 1/328-329، المغني 101-102، الجنى الثاني 480-481، البحر المحيط 2/108، بحث الاستثناء 244.

ونضيف إلى هذا كله تكرار «إلا»، قال سيبويه: (ولو قلت: ما أتاني إلا زيد، إلا أبو عبد الله كان جيداً... لأن هذا يكرر، كقولك: رأيتُ زيداً زيداً)⁽⁴⁹⁾، فـ «إلا» زائدة؛ لأن حكمها حكم «لا» في العطف على المنفي.

«إن» زائدة عند بعض النحاة

ومما جاء به الدكتور الفاضل رفضه القول بزيادة «إن»، علماً أنه ذكر عن أبي عبيدة قوله: (و«إن» من حروف الزوائد)⁽⁵⁰⁾. فإن قول أبي عبيدة وقول الباحث، يقتربان من قول الأخفش الذي تقدم وهو: (... لأن قوله: إن زيداً منطلق، و: زيدٌ منطلق، من غير أن يكون فيه «إن» في المعنى سواء). ويختلف الباحث عنهما بأنه صرح بأنها تفيد التوكيد، والتفكير النحوي جر الفيلسوف الكندي إلى مثل هذا القول في «إن» ابتداءً⁽⁵¹⁾.

اللام زائدة

أما عن زيادة اللام فنحتاج بكلام الجرجاني: (وأما جعلها إذا جُمع بينها وبين اللام نحو: إنَّ عبدَ اللهِ لقائمٌ، للكلام مع المنكير، فجيد؛ لأنه إذا كان الكلام مع مُنْكَرٍ كانت الحاجة إلى التأكيد أشدَّ، وذلك أنك أحوج ما تكون إلى الزيادة في تثبيت خبرك...)⁽⁵²⁾. فإن قوله «إلى الزيادة» لخير دليل.

«إنما» زائدة

أما الكلام في زيادة «إنما» فيقال فيها ما تقدم في «إن»، كما أن الباحث قد أشار إلى أن الخليل قد شبهها بالفعل الملقى الدعوة، 362/9، والزميل الفاضل لم يتطرق إلى هذا، واكتفى بعدم القبول بزيادتها لمعنى.

«من» تزداد بعد نفي وموجب، والمجورور معرفة عند الكوفيين

(49) الكتاب 2/ 341، وبحث الاستثناء 295.

(50) النحو وكتب التفسير 1/ 169.

(51) انظر دلائل الإعجاز 242.

(52) المصدر نفسه 501.

وجاءت ملاحظته عن زيادة «من» الجارة، فقال: (ذكرها - الباحث - في وسط الكلام (ص361) قائلاً: [وقد تزداد «من» الجارة على بعض الأساليب المتقدمة] وهو يقصد أساليب القصر السابقة، وليس ذلك بشرط، وإنما تطرد زيادتها إذا دخلت في سياق نفي أو شبهه) الدعوة 437/13.

إن الزميل فهم من النص السابق أن هناك شرطاً، وحكم على ما فهمه أنه ليس بشرط، ولا نعلم: من أين جاء بهذا الشرط في زيادة «من»؟ والباحث قد استعمل الحرف «قد» الذي يفيد التقليل. وسيناقض كلامه هذا ما سيذكره عن الباحث في زيادتها في الموجب - كما سيأتي - فأين هذا الشرط؟ أما ما أراده الباحث بـ «بعض الأساليب المتقدمة» فإنه لا تجوز زيادتها في كل حصر؛ لأنه لا يصح زيادتها في قولنا: ما عليّ إلا مسافر.

ويستمر في ملاحظاته عن «من»، ويشير إلى أن هناك خلافاً بين الكوفيين والأخفش، ويقول في الباحث: (ولم ينتبه إلى الفرق بين مذهبيهما، فإن الكوفيين لم يشترطوا وقوعها في سياق النفي أو شبهه، فحكموا بزيادتها، في مثل قولهم: قد كان من مطر، والأخفش لم يشترط هذا الشرط، ودخلها على النكرة، فحكم بجواز زيادتها في مثل قوله تعالى: ﴿يَتَفَرَّ لَكُمْ زَيْنٌ دُونَكُمْ﴾....) الدعوة 437/13.

أحاط الزميل ملاحظته بالغموض بقوله «لم ينتبه» وكأن هناك خلافاً لم يلتفت إليه الباحث في زيادة «من» في الموجب بين الكوفيين والأخفش وذلك أن الأخير أجاز أن يكون المجرور بـ «من» في الموجب معرفة، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿يَتَفَرَّ لَكُمْ زَيْنٌ دُونَكُمْ﴾ [نوح: 4]. وهذا عنده مخالف للكوفيين.

وإن صح هذا - وهو ما يريده - فإنه لم يتحرر الأمر جيداً، وكان عليه ألا يعتمد في رده على بعض المصادر؛ ولو رجع إلى كتابه وهو أقربها إليه، لوجد أنه نفسه قد نص على زيادة «من» الداخلة على المعرفة عند بعض الكوفيين⁽⁵³⁾. ويضاف إلى ذلك أنه نُسب إلى الكوفيين القول بزيادة «من» في الآية نفسها قال

(53) انظر النحو وكتب التفسير 1/167.

القرطبي: (. . .) وقال الكوفيون تكون زائدة في الواجب؛ واستدلوا بقوله تعالى: ﴿يَغْيِرْ لَكَ مِنْ دُونِكُمْ﴾ (54).

والفراء أجاز أن تكون «مِنْ» في الآية جنسية، أو تتضمن معنى «عن» (55). كما أنه أجاز زيادة «مِنْ» إذا كان المجرور بها يفيد العموم المطلق، وليس الذي يفيد الجنس نحو: ما أخذتُ مِنْ شيءٍ، و: ما عندي مِنْ شيءٍ. (56).

وهناك نص للفراء يمكن أن يحتج به على زيادة «مِنْ» في الموجب، والمجرور بها معرفة، وذلك في قوله تعالى ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا بَيْنَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلٌّ جَزِيءٌ بِمَا لَزِمَهُمْ قِيْحُونَ﴾ [الروم: 32]، قال: (وإن شئت استأنفت فقلت: من الذين فارقوا دينهم. . . ، كأنك قلت: الذين تفرقوا. . .) (57). فقد جرد الفراء «مِنْ»، ورفع «الذين» على الاستئناف، وهذا مخالف لما قدمناه من شرط عنه. ويمكن تفسيره أن «الذين» مبهم، وأنه في أول الجملة، لذا أجاز زيادتها.

الباء شبيهة بالزائد؛ لأنها تغيّر المعنى

ومما أخذه الزميل على الباحث وصف الأخير الباء في قوله تعالى: ﴿وَكُنَّ يَأْتِيهِمْ شَيْخًا﴾ [الفتح: 28]، بأنها شبيهة بالزائد، وأنه ضمن الفعل صيغة «افتعل»، ولم يشر إلى أنه قول الزجاج الذي ضمن الفعل معنى «اكتف».

والقول في هذا: إن الذي دفع الباحث إلى أن يرى أن الباء شبيهة بالزائد، هو أنه وجد أن الباء ليس حرفاً زائداً يفيد التوكيد فحسب؛ وإنما الباء منح الفعل دلالة أخرى نفتقدها من غيره، بدليل تغير صيغته من «فعل» إلى «افتعل»، وتغير معناه. فلا يمكن القول بزيادتها أو أنها من أصل الكلام؛ لأن الفاعل لا يكون مجروراً أصلاً، أما ما أخذه على الباحث بذكره صيغة «افتعل»، والزجاج قال:

(54) القرطبي 56/2، وانظر بحث القضايا النحوية 445.

(55) انظر الفراء 187/3.

(56) انظر الفراء 187/3.

(57) الفراء 325/2، وإعراب القرآن للنحاس 589 - 590.

«اكتف»، إشارة إلى الأمر، فلا نرى وجهاً للتخطفة، وكان على الباحث أن يقول: افتح، وأنه لم يخف عليه قول الزجاج؛ لأنه أحال الرجوع إلى مغني اللبيب في هامش البحث (29) ويختم الزميل حديثه: إنه (أسلوب مبعثر وغير واثب... وهذا لا يعني أن كل ما قاله خطأ) الدعوة 13/ 439.

ما جاء من الملاحظات في زيادة الأفعال

ولنا وقفة قصيرة قبل أن نقف على ما جاء به الزميل الفاضل، فنقول: إن الأفعال التي ذهب الباحث إلى زيادتها - وهي: قلّ وليس، وأبى، وما يضم إليها من الأسماء وهي أقلّ، وقلما - لا تمثل ركناً في الجملة، بدليل أنها تتضمن معنى النفي، وأن النحاة اختلفوا في كونها فعلاً أم حرفاً، وهذا يؤكد أنها لا تمثل ركناً في الجملة.

لقد أخذ الدكتور الفاضل على الباحث قوله بأنه ليس هناك نحوي قال بزيادة الأفعال، وهي تنفيد معنى سوى الفعل «قلّ»، وعده قولاً خاطئاً، والباحث قصد أنهم لم يصروحوا بما يفيد الفعل الزائد من معنى، وقصد من قوله «سوى الفعل قلّ» أنه هو الذي ذهب إلى أنه زائد منطلقاً من مفهوم الحصر الذي سيأتي بيانه.

مجيء «ليس» و«يأبى» زائدين

يعد الزميل الفاضل ما ذهب إليه الباحث من زيادة الفعلين «ليس، يأبى»؛ بداية خاطئة. والرد على هذا يدعو إلى الوقوف على ما جاء به النحاة في «ليس»، إذ اختلفوا في ماهيته، فمنهم من ذهب إلى أنه فعل، وبعضهم ذهب إلى حرفيته، وأكثرهم على القول الأول، ونسب إلى ابن السراج، وأبي علي الفارسي، وابن شقير، وجماعة القول بحرفيته، وبعضهم ذهب إلى أنه حرف في الاستثناء⁽⁵⁸⁾. وما نسب إلى ابن السراج وأبي علي الفارسي مخالف لما وقفنا

(58) انظر المغني 387، وصف المباني 300، الجنى الداني 459، شرح التصريح 1/ 347، بحث الاستثناء 99.

عليه في كتاب الأصول في النحو، وفي كتاب المقتصد في شرح الإيضاح⁽⁵⁹⁾. وذكر المرادي أن بعض النحاة ذهب إلى أنه ليس محضاً في الفعلية، ولا محضاً في الحرفية⁽⁶⁰⁾.

إن ما قدمناه من خلاف في «ليس» يشير إلى أنه سواء أكان فعلاً أم حرفاً، فإنه لا يؤلف ركناً في الجملة؛ لأنه لا يدل على الحدث، ويفيد ما تفيد «ما» من معنى النفي⁽⁶¹⁾، وجاز للحصر أن يقع به وبالأدات «إلا» كما يقع بـ «ما» و«إلا»، والدكتور رفض ما جاء به الباحث، وكنا نرجو منه أن يفسر الفرق الدلالي بينهما في نحو:

ما محمدٌ إلا قائمٌ وليس محمدٌ إلا قائماً

فالرفض وحده لا يجدي نفعاً، وألا يكتفي بالقول بأنه قياس باطل، وعلى غير أصل لغوي، وقول الباحث في هذا واضح حيث قال: («ليس» فعل ناسخ يفيد معنى النفي، ويمتاز من الحروف المشبهة به أنه إذا ما دخلت عليه أداة الحصر، لا يلغى عمله غير أنه يفيد معنى آخر غير النفي وهو الحصر مع أداة الحصر... الدعوى 374/9).

ولماذا هذا الإنكار ما دام هذا الفعل يبطل عمله كـ «ما»، قال المرادي في معاني «ليس»: (... الثالث: أن تكون مهملة لا عمل لها، وذلك في نحو: ليس الطيبُ إلا المسكُ، عند بني تميم، فإن «إلا» عندهم تبطل عمل «ليس» كما تبطل عمل «ما» الحجازية، حكى ذلك عنهم أبو عمرو بن العلاء...)⁽⁶²⁾، ونشير إلى أن النحاة اختلفوا في تفسير ذلك وإعرابه⁽⁶³⁾. ألا يكفي هذا القول بزيادة «ليس» وبطلان عملها؟.

أما الفعل «يأبى»، فإن الزميل الفاضل يحتج على الباحث بأنه أجاز الزيادة

(59) انظر الأصول في النحو 1/76، 2/228، المقتصد في شرح الإيضاح 647 - 648.

(60) انظر الجنى الداني 460.

(61) الكليات 795.

(62) الجنى الداني 460، وانظر المغني 389.

(63) انظر الكتاب 1/147، شرح ابن يعيش 7/114،

في أحد ركني الجملة في قوله تعالى: ﴿وَيَأْتِ اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُسَمِّئَهُمْ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: 32]، وقبل أن نوضح وجه الزيادة في هذا الفعل، نذكر أن الزميل قد ذكر جواز زيادة الفعل التام عند الفراء والقرطبي⁽⁶⁴⁾، كما سيأتي بيانه.

والباحث صرح بأن الفعل «يأبى» زائد؛ لأنه وإلا في الآية يفيدان الحصر، مستدلاً بإمكان الإخبار من غيرهما إذا لم يقصد الحصر، فيقال في غير القرآن: اللّه متمّ نوره، ولو كره الكافرون، وبذا فإن «يأبى» ليس ركناً في الجملة. ويؤكد معنى الحصر ما جاء به بعض النحويين من تفسير في الآية، قال الفراء: (دخلت «إلا» لأن في آيت طرّقاً من الجحد، ألا ترى أن «آيت» كقولك: لم أفعل، ولا أقفل، فكأنه بمنزلة قولك: ما ذهب إلا زيد، ولولا الجحد إذا ظهر أو أتى الفعل محتملاً لضميره لم تُجَز دخول «إلا» كما لا تقول: ضربت إلا أخاك⁽⁶⁵⁾).

فالفراء منح الفعل معنى النفي، وبين أنه لا يحتمل تقدير ضمير؛ لأنه بمنزلة أداة النفي، ونشير إلى أن محقق كتاب المعاني قد فسر قول الفراء في الفعل «يأبى» بأنه تضمن معنى «لا». وضمن الأخفش الآية معنى الحصر، قال: (كأنه: يأبى اللّه إلا إتمام نوره)⁽⁶⁶⁾، ونذكر هنا قول الرضي استكمالاً للفائدة حين قال: (وقد تجري لفظة «أبى» وما ينصرف منها مجرى النفي، قال تعالى: ﴿فَأَنْتَ أَكْذَرُ النَّاسِ إِلَّا كَثُورًا﴾، و﴿وَيَأْتِ اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُسَمِّئَهُمْ﴾⁽⁶⁷⁾، فالرضي استعمل عبارة «لفظة»، ولم يقل فعلاً، كما أنه لم يستشهد بآية لم تتضمن حصراً بالمعنى المتقدم. هذا، وإن علي بن سليمان ذهب إلى أن الفعل «يأبى» قد ضارع النفي، واستحسنه النحاس⁽⁶⁸⁾.

ويصلح هذا المعنى لـ «يأبى» إذا جاء بعده جملة اسمية ولا يصلح في غير

(64) انظر النحو وكتب التفسير 1/ 247، 2/ 860.

(65) الفراء 1/ 433، وانظر ما جاء به محقق الكتاب في هامش (1).

(66) معاني الأخفش 330.

(67) شرح الرضي 2/ 95.

(68) انظر إعراب القرآن للنحاس 2/ 14.

ذلك، فلا يقال هذا في قول الشاعر:

أبى القتل إلا أكل صمة إثمهم أبو غيرَه والقدرُ يجري إلى القدرِ

فالفعل «يأبى» قد تضمن معنى المنع، وهو غير النفي، فهو يمثل ركناً في الجملة، وليس زائداً، إذ لا يمكن أن يقال: القتل أكل صمة، ولذا فسرهُ المرزوقي: (لم يرَضَ القتلُ إلا أكلَ صمة)⁽⁶⁹⁾.

«قُلَّ» وما ألحق به زائد

إنَّ «قُلَّ» فعل، و«أَقْلَّ» اسم، وقد صرح النحاة أنهما يفيدان معنى النفي، ونص ابن السراج على أن العرب وضعت «قُلَّ» موضع «ما» النافية⁽⁷⁰⁾، وقال أبو علي الفارسي: (قال أبو عمر: إذا قلت: أَقْلُ رجلٍ يقول ذاك إلا زيدَ و: قُلَّ رجلٌ يقول ذاك إلا عمرو، رفعت؛ لأنه نفى في الحقيقة)⁽⁷¹⁾. فواضح أنهما يفيدان الحصر لوجود «إلا»، وضم إليهما الرضي «قلماً» على أنه فعل⁽⁷²⁾.

«كان» و«كاد» و«جعل» زائدة

أما الفعل «كان»، فالزميل ينص على أن زيادته ليست قاعدة مطردة، ونحن نقول: إن ما جاء بالزائد لا ينطلق من قاعدة سوى ما يفيد الحصر، ومن قال بزيادته الفراء⁽⁷³⁾ وأبو عبيدة⁽⁷⁴⁾، والمبرد⁽⁷⁵⁾، والنحاس⁽⁷⁶⁾.

ومما قيل بزيادته في القرآن الفعل «كاد» عند بعض النحويين والمفسرين، فقد ذكره الفراء عن بعض المفسرين، واستحسنه في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَخْرَجَ كَدُّ

(69) انظر ديوان شرح الحماسة 824، 1344.

(70) انظر الكتاب 314/2، والمقتضب 404/4، والأصول في النحو 168/2،

(71) المسائل المثورة 60.

(72) انظر شرح الرضي 94/2.

(73) انظر الفراء 229/1، و5/2-6.

(74) انظر مجاز القرآن 7/2، والنحو وكتب التفسير 170/1.

(75) انظر المقتضب 117/4.

(76) إعراب القرآن للنحاس 313/2، وانظر القضايا النحوية 174.

رَبِّكَ يَهْدِي ﴿[النور: 40]، أي: لا يراها⁽⁷⁷⁾ ونسبه القرطبي عن أبي حاتم في الآية نفسها إلى الأخفش، وصرح بأنها تفيد التوكيد⁽⁷⁸⁾، ونسبه صاحب البحر إلى الفراء والمبرد⁽⁷⁹⁾.

ومن الأفعال التي قيل بزيادتها «جمل»، فقد أجازها القرطبي في قول الشاعر:

وَقَدْ جَعَلْتُ أَرَى الْاِثْنَيْنِ أَزْيَعَةً وَالوَاحِدَ اِثْنَيْنِ لَمَّا هَدَنِي الْكِبَرُ
وذكر زيادته عن لم يسمهم في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾⁽⁸⁰⁾
[الأنعام: 80].

والزميل الفاضل هو الذي نسب زيادة الفعل الذي يؤلف ركناً في الجملة إلى الفراء في قوله تعالى: ﴿قَالَ مُوسَى أَتَقُولُ...﴾ [يونس: 77]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّظَاهُوا زِينَتَكُمْ...﴾ [الفجر: 27 و28]، إذ يرى أن الفراء يقول بزيادة «أقولون» و«ارجعي»، وخالفه الباحث من خلال بحثه الصلة في القرآن؛ لأنه يرى أن الجمليتين في الآيتين من الجمل الإنشائية، لتضمن الأولى الاستفهام، والثانية الأمر، وليس فيهما زيادة. الدعوة 379/9.

ونضيف: إنه إن صح تفسيره هذا لقليل في كل استفهام يفيد المعنى المتقدم: إنه زائد، ويظهر أن الزميل لم يلتفت إلى قول الفراء (بمنزلة الصلة؛ لأنه فضل في الكلام... فيكيفك من قوله أن تقول...)، ففي الأول قال: «بمنزلة الصلة»، ولم يقل: صلة، ومن ثم قال: فضل؛ لأن هناك حكاية، ولذا قال بعده: «فيكيفك»، هذا، وإن معنى الحكاية في الآية قال به الأخفش⁽⁸¹⁾ وهذا ما يؤكد قول الفراء، أما استعماله مصطلح «فضل» فلا يلزم هذا التفسير، دليلنا في ذلك ما جاء به الفراء في قوله تعالى: ﴿وَلِيَّ نَجْمَةٍ وَنَجْمَةٍ﴾ [ص: 23]، قال:

(77) انظر الفراء 2/255، والقرطبي 11/184، والقضايا النحوية 201.

(78) انظر القرطبي 11/184.

(79) انظر البحر المحيط 8/54.

(80) انظر القرطبي 1/228، والنحو وكتب التفسير 2/860.

(81) انظر معاني الأخفش 347.

(وفي قراءة عبد الله «نعمجة أنثى»، والعرب تؤكد التأنيث بأثناه، والتذكير بمثل ذلك، فيكون كالفضل)⁽⁸²⁾، فلم يقصد الفراء بـ «كالفضل» الزيادة، ونضيف إلى هذا أن قوله: ﴿لَا حَيَّ لَنَا جَلَّةٌ﴾ متعلق بالقول، فتكون الزيادة في الجملة.

واحتج الباحث على عدم الزيادة في الآية الثانية أن الفراء أراد أن يقرب معنى الجملة الطليية بما تفيد الجملة الخبرية، دليله قول الفراء: (فكأن الأمر بمعنى الخبر) الدعوة 9/ 380، وقول الزميل يلزمه القول بزيادة ما بعده، هذا وإن مصطلح «صلة» لا يعني بالضرورة أنه يراد به في كل موضع الزائد.

من معاني مصطلح «صلة»

نذكر في هذه الأسطر بعض المواضع التي استعمل فيها الفراء مصطلح «صلة» لمعان لا يريد بها الزائد، ونحيل الزميل إلى الهامش إن أراد التوسع، منها أنه أراد بالصلة مقول القول قال: (فكسرت؛ لأنها من صلة القول)⁽⁸³⁾، ومنها أنه أراد به الصفة في أكثر من موضع قال: (ولو قلت: أعزني ثوباً ألبس، لجاز الرفع والجزم؛ لأنك تريد: ألبسه، فتكون رفعاً من صلة النكرة...)⁽⁸⁴⁾، ومنها ما أراده في «في» بقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الْزُبُرِ﴾ [التمر: 52]. قال: (فلا يكون إلا رفعاً،... فهو مرفوع بـ «في»، و«فعلوه» صلة لشيء». ولو كانت «في» صلة لـ «فعلوه» في مثل هذا من الكلام)⁽⁸⁵⁾. ومنها ما جاء به في قوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ رَبُّكَ إِنَّهُ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ﴾ [آل عمران: 159]، قال: (والمعنى: فبنقضهم... وربما جعلوه اسماً، وهي في مذهب الصلة، فيجوز فيما بعدها الرفع على مذهب الصلة، والخفض على اتباع الصلة لما قبلها...)⁽⁸⁶⁾. فالأول أراد بـ «الصلة» اسماً موصولاً، والثاني والثالث أراد بهما صلة الموصول، وقد يكون أراد بالثالث الصفة، غير أن صلة الموصول أقرب، لأن الفراء يعجز أن

(82) الفراء 2/ 403.

(83) الفراء 2/ 113.

(84) الفراء 2/ 36 وانظر 1/ 158، 2/ 162، 2/ 243-244، 2/ 264، 2/ 306، 2/ 347، 2/ 400، 3/ 155.

(85) الفراء 2/ 95-96.

(86) الفراء 1/ 244-245.

تتبع الصلة الاسم الموصول في الإعراب⁽⁸⁷⁾، وهناك نص تضمن مصطلح «صلة» تؤد من الزميل أن يفسره، قال الفراء: (وقوله: ﴿يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ﴾ اليوم ليس بصلة للبشرى فيكون نصبه بها)⁽⁸⁸⁾.

وأخر ما يمكن أن يحتج به الباحث كلام الفراء في قوله تعالى: ﴿وَأَنذَرُوا اللَّهَ إِن كَانَتْ كُنْزًا هُوَ الْحَقُّ مِن عِندِكَ﴾ [الأنفال: 32]، قال: (. . . رفعت الحق بـ «هو»، وإن جعلتها عماداً بمنزلة الصلة نصبت الحق)⁽⁸⁹⁾.

فقوله «بمنزلة الصلة» في هذه الآية، وفي قوله «أنتقولون»، وقبله قال «كالفضل» يلزم الزميل أن يقول بزيادة ضمير الفصل وكلمة «أنثى»؛ أو يتراجع عن تفسيره، ويقول بما ذهب إليه الباحث، وعندها يراجع ما قاله فينا: (أو هي من بيت العنكبوت، وأبعد ما يكون عن المنهج العلمي الصحيح كأغلب الذي كتبه في زيادة الحروف) الدعوة 442/13.

ما جاء من ملاحظات في زيادة الأسماء

قال الزميل في هذا (والذي يقرؤه يظن أنه عنوان حقيقي يدل على شيء تحته، ولكنه عندما يقرأ ما بعده يجده فارغاً من كل مدلول علمي . . . بل يأسف لما آلت إليه الأمانة العلمية،) الدعوة 442/13.

هذه المقدمة التي تنم عن حرص كاتب هذه الأسطر قد وضحت معالمها من خلال ما قدمه من ملاحظات مسبقة، وستوضح الدعوة التي دعا إليها أكثر في هذا الرد ومدى حقيقة تأسفه على ما آلت إليه الأمانة العلمية.

ويستهل الأستاذ الدكتور بعد المقدمة الآنف الذكر بأن الخلاف في زيادة الأسماء ليس خلافاً نحوياً، وإنما هو بعض أقوال في توجيه بعض النصوص المخالفة لما عليه الجمهور، وقوله هذا يُظهر الزميل كأنه بعيد كل البعد عن كتب

(87) انظر بحث الاسم الموصول وصلته.

(88) الفراء 2/266.

(89) الفراء 1/409.

الخلاف بين النحويين البصريين، والكوفيين، والخلاف بين البصريين أنفسهم وعن نوع المسائل التي اختلفوا فيها. ونقول له: إذا كان الخلاف في زيادة الظرف في القرآن الكريم لا يشكل قضية تستحق الوقوف عليها، فما قوله في المسألة الزنبورية التي أودت بحياة سيويه إذ مات كمدأ وحسرة؟ وهل هذه المسألة تستحق من أحد القراء السبعة أن يتهم بقول الزور، أو يأتي بشهود زور؟ علماً بأن هذه المسألة ليس لها من واقع في القرآن، وربما ليس لها من وجود أصلاً⁽⁹⁰⁾، وإذا كان الخلاف في زيادة الواو يشكل مسألة خلافة بين البصريين والكوفيين، ألا يستحق ضمير الفصل الوقوف عليه، وينظر إليه نظرة أخرى، وهو الضمير الذي نال حظاً في كتب الخلاف.

الزيادة في الأسماء على قاعدة الكوفيين

لقد أخذ الزميل الفاضل على الباحث بما ذكره عن ابن هشام في جواز زيادة الأسماء عند الكوفيين، ويرى أنه محصور في الشواهد الشعرية. ولا يعد خلافاً نحوياً؛ لأنه في توجيه بعض النصوص المخالفة لما عليه الجمهور.

ونقول: إن الخلاف في زيادة الأسماء ليس أقل أهمية من الخلاف في زيادة الواو، وإن أصل الخلاف بين النحاة واقع أساساً بسبب تفسيرهم نصوصاً متفقين على بعضها. وفي الآخر نذكر صاحبنا بأن الباحث لم يتناول موضع الزائد على أساس أنه خلاف نحوي، وإنما يعالجه لكونه قضية تستحق أن تنال حظاً من الدرس النحوي، سواء اختلف فيها النحويون أم لم يختلفوا. ونود أن نأتي بقول ابن هشام ثانية لتضج الرؤيا لمن لم يفهم النص على حقيقته، قال: (من معاني «من» (التوكيد، وذلك فيما زعم الكسائي أنها ترد زائدة كـ «ما»، وذلك سهل على قاعدة الكوفيين في أن الأسماء تزداد..⁽⁹¹⁾). فالنص يشير صراحة إلى ما ذهب إليه الكوفيون في جواز زيادة الأسماء.

(90) انظر بحث المسألة الزنبورية مجلة كلية الدعوة ع12.

(91) المتن 434.

جواز زيادة الأسماء والظروف إذا أفادت معنى

ومما جاء به الأخ الزميل قوله: (وما نسبته الباحث إلى أبي جعفر من أنه أجاز زيادة الأسماء والظروف غير صحيح، ففي الصفحة التي حددها الباحث لمكان هذه القول نسب النحاس إلى الأخفش القول بزيادة «فوق» في قوله تعالى: ﴿فَاضْرِبُوا قَوْفَ الْأَعْنَاقِ﴾... [قال النحاس: قال الأخفش: «فاضربوا فوق الأعناق» معناه: فاضربوا الأعناق]، وهو توجيه نص، وتفسير معنى، وليس قولاً نحوياً، وقاعدة مطردة، يتعلق بكلمة واحدة حوِّله صاحبنا الباحث إلى حكم عام لزيادة الظروف كلها، ولم يكتف بها بل أضاف إليها الأسماء أيضاً... (الدعوة 443/13).

يشير الزميل الفاضل إلى أن الباحث قد حول كلام النحاس إلى حكم عام، وكان عليه - وهو المحقق العدل - أن يذكر قولاً واحداً للباحث ينص على ذلك الحكم المطلق، وإن كل ما قاله الباحث كان في جملة هي: (وأجاز النحاس ذلك في الأسماء والظروف) الدعوة 380/9. فلا أعرف من أين حصل الأستاذ على الحكم المتقدم حتى يقول: (إذن هي دائماً زائدة؛ لأنها تفيد معنى؛ ولك أن تعجب؛ لأن النحاس منع زيادة «فوق») الدعوة 444/13.

وأقول: إن ما جاء في هامش (86) هو ما نسبته النحاس إلى الأخفش، أما ما نسبته الباحث إلى النحاس في جواز زيادة الأسماء والظروف، فقد جاء في هامش (99)، كما تضمن الإشارة إلى تفسير القرطبي الذي ذكر ذلك أيضاً.

أما ما نسبته الباحث إلى النحاس بجواز الزيادة في الظروف إذا أفادت معنى، فهذا لا غبار عليه، قال النحاس: (قد ذكرنا فيه أقوالاً، منها أن فوق زائدة، وهو خطأ؛ لأن الظروف ليست مما يزداد لغير معنى)⁽⁹²⁾. ومصدره في زيادة الأسماء عند النحاس تفسير القرطبي وقد أحال إليه في هامش (99) قال القرطبي (... ورد هذا النحاس وابن عطية، وقالوا: هو خطأ؛ لأن الظروف

(92) إعراب القرآن للنحاس 1/398.

وجميع الأسماء لا يجوز في كلام العرب أن تزداد لغير معنى⁽⁹³⁾، وأشار الباحث إلى أن القرطبي نسب إلى الضحاك وعطية الزيادة في الآية⁽⁹⁴⁾. وذكر الباحث أنه رجع إلى معاني الأخفش، ووجد أنه قد أعطى الظرف المزيد معنى التوكيد الدعوة 383/9، كل هذا وغيره لم يشر إليه الدكتور.

القول بزيادة ضمير الفصل والضمير الذي يفيد التوكيد

ومن هذا رده على ما ذهب إليه الباحث في زيادة ضمير الفصل، وقد توسع في الرد على هذا كثيراً، مجمله في نقطتين، إحداهما أنه رفض أن يُطلق على ضمير الفصل وغيره زائد، والثانية أنه أشار إلى المسألة المنة من كتاب الإنصاف في إعراب ضمير الفصل. ويظهر فيما تقدم أن الزميل الفاضل لم يستطع أن يقتنع بمسألة الزائد، هذا أولاً، وثانياً أنه لم يقف على كثير من القضايا النحوية من كتب التفسير، كما خفي عليه الكثير فيما جاء به بعض العلماء في ضمير الفصل، وخاصة أن مصادر الباحث في هذا هي من مصادر الدكتور سوى معاني الأخفش.

أما النقطة الأولى وهي رفضه أن يطلق لفظ «زائد» على ضمير الفصل، فقد سعى الباحث إلى توثيقه ببعض أقوال العلماء وأئمة النحو، نذكر منهم الأخفش إذ نص عليه في قوله تعالى: ﴿اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتْ هَٰذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ﴾ [الأنفال: 32]، قال: (فنصب «الحق»؛ لأن «هو» - والله أعلم - جعلت ها هنا صلة في الكلام زائدة توكيداً كزيادة «ما»...) ⁽⁹⁵⁾. والنحاس إذ نص عليه في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَيْرُونَ﴾ [البقرة: 27]، قال: (... وإن شئت كانت «هم» زائدة)⁽⁹⁶⁾. والقرطبي إذ نص عليه في أكثر من موضع، منها ما جاء به في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَيْرُونَ﴾، قال: (و«هم» زائدة)⁽⁹⁷⁾. كما نص على ذلك

(93) القرطبي 63/5.

(94) القرطبي 378/7، وانظر القضايا النحوية 383.

(95) معاني الأخفش 321.

(96) إعراب القرآن للنحاس 155/1 ونسب إلى الخليل القول بزيادته 223/2.

(97) القرطبي 248/1، وانظر القضايا النحوية 30.

في قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 5]، قال: (ويجوز أن تكون «هم» زائدة، يسميها البصريون فاصلة، والكوفيون عمادا)⁽⁹⁸⁾.

ونضيف إلى ما تقدم قول الفراء في قوله: ﴿اللَّهُمَّ إِنْ كَانَتْ...﴾ بالزيادة مستنديين إلى ما فسرهُ الزميل «بمنزلة الصلة» قال الفراء: (في «الحق» النصب والرفع، إن جعلت «هو» اسماً رفعت «الحق»، وإن جعلتها عمادا بمنزلة الصلة نصبت «الحق»)⁽⁹⁹⁾. ويضم قول ابن السراج إلى ما تقدم؛ لأنه ضم ضمير الفصل إلى ما يلغى، ويزاد⁽¹⁰⁰⁾.

ونختتم الحديث هنا عن ضمير الفصل بوصف ابن يعيش له، قال: (وإذا جعلته فصلاً فقد سلبته معنى الاسم، وابتزته إياه، وأصرته إلى حيز الحروف، وألغيته كما تلغى الحروف نحو إلغاء «ما» في قوله «بما رحمة من الله»؛ فلا يكون له موضع من إعراب)⁽¹⁰¹⁾، فابن يعيش أنزله منزلة «ما» الزائدة.

فأين كان الزميل الفاضل الدكتور إبراهيم من هذه الأقوال حين قال: (والقول بزيادة هذا الضمير - خصوصاً في القرآن - من أوهام هذا الباحث ومن ثمار منهجه الذي وصفناه) الدعوة 434/13، وقال أيضاً: (إنه لفهم فريد غريب لم يقل به أحد من النحويين، ولا سند للقول به...) الدعوة 13/444؟

ومما خالف فيه الزميل الفاضل ما ذهب إليه الباحث بأن الضمائر المؤكدة زائدة سواء أكانت معربة، أم لم تكن كذلك. ونحتج لهذا بما جاء به أحد أئمة النحو، وهو الأخفش، حين أراد أن يفرق بين وظيفة ضمير الفصل، ووظيفة الضمير الذي يفيد تأكيد ما قبله حيث قال: (. . . وليست «هو» بصفة. . . لأنك تقول: وجدته هو، وأتاني هو، فتكون صفة، وقد تكون في هذا المعنى أيضاً غير صفة، ولكنها تكون زائدة كما كان في الأول)⁽¹⁰²⁾.

(98) القرطبي 1/181، وانظر القضايا النحوية 30.

(99) الفراء 1/409.

(100) الأصول في النحو 2/257.

(101) شرح ابن يعيش 3/113.

(102) معاني الأخفش 321.

ومما أعرب زائداً الضمير المتصل بالكاف عند أكثر النحاة في قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ [الإسراء: 62] فقد ذهب أكثر النحاة إلى أن الكاف لاحظ له من الإعراب، وهو زائد يفيد التوكيد⁽¹⁰³⁾.

ونود من الزميل الفاضل أن يوضح الفرق بين ضمير الفصل، والضمير الذي يفيد التوكيد في قوله تعالى: ﴿كُنْتَ أَتَى الرَّقِيبِ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: 117]، يقول ابن يعيش في مثل هذا: (يجوز أن يكون المضممر فيه فصلاً، ويجوز أن يكون تأكيداً؛ لأنه بعد مضممر، والمضممر يؤكد بالمضممر المرفوع إذ كأنه سواء...) (104).

أما النقطة الثانية، فهي فيما نصّ عليه الباحث من إجماع النحويين على أن ضمير الفصل لا محل له من الإعراب، وأخذ عليه الزميل الفاضل بأن الكوفيين قد أعربوه، وأن الباحث قد نقض هذا الإجماع باستثائه، ونقول: إن استثناء الباحث منقطع، وليس الاستثناء من الإجماع، وذلك أن ما نسب به بعض النحويين إلى الكوفيين من أنهم أعربوا ضمير الفصل ليس صحيحاً، وهذا ما نسعى إلى توضيحه.

فقد عالجتنا ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين في مبحث «ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين»، واعتمدنا على ما جاء به الفراء بالنسبة إلى الكوفيين، وقد توصلنا إلى نتيجة، وهي أن الفراء لم يعرب ضمير الفصل، وأن النحاة الذين نسبوا إلى الكوفيين أنهم أعربوه كان نتيجة الخلط في مصطلح «عماد»؛ لأن الفراء أراد به ضمير الفصل، وضمير الشأن، كما أطلقه على الألف واللام الداخلة على الخبر، في نحو: زيد هو المجتهد، وقد خصص الأول بأنه يفصل بين معرفتين أو ما أصلهما معرفتان⁽¹⁰⁵⁾ أو ما يُنزّل منزلة المعرف بالألف واللام، قال: (فإذا قلت: وجدت عبد الله هو خيراً منك، وشرأ منك، أو أفضل منك، فقيماً أشبه هذا الفعل النصب والرفع)⁽¹⁰⁶⁾.

(103) انظر معاني الزجاج 1/ 270، إعراب القرآن للنحاس 1/ 547، القرطبي 6/ 423، و1/ 287، القضايا النحوية 25.

(104) شرح ابن يعيش 3/ 111.

(105) انظر الفراء 1/ 409، و2/ 392، وانظر بحث ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين.

(106) الفراء 1/ 409، وانظر بحث ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين.

أما ما جاء في الألف واللام من أنها عماد، فهو يتعلق في الأسلوب الأول، قال: (وعلمة المردود أن يرجع كل فعل لم تكن فيه ألف ولام بألف ولام، ويرجع على الاسم، فيكون «هو» عماداً للاسم، والألف واللام عماد للفعل)⁽¹⁰⁷⁾. ويريد بالفعل الخبر.

أما استعماله الثالث، الذي أراد به ضمير الشأن، فيتضح فيما جاء به في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ حَرِّمٌ عَلَيْكُمْ إِحْرَاجُهُمْ﴾ [البقرة: 85]، قال: (وإن شئت جعلت «هو» عماداً، ورفعت الإخراج بمحرم، كما قال الله جل وعز: ﴿وَمَا هُوَ بِمُرْتَضٍ بِرِءِ الْكَذَّابِ أَنْ يُمْسَرَّ﴾، فالمعنى - والله أعلم - ليس بمزحزحه من العذاب التعمير، فإن قلت: إن العرب إنما تجعل العماد في الظن؛ لأنه ناصب، وفي كان، وليس؛ لأنهما يرفعان، وفي «إن» وأخواتها؛ لأنهن ينصبن، ولا ينبغي للواو، وهي لا تنصب ولا ترفع، ولا تخفض أن يكون لها عماد، قلت: لم يوضع العماد على أن يكون لنصب، أو لرفع، أو لخفض، إنما وضع في كل موضع يبتدأ فيه بالاسم قبل الفعل، فإذا رأيت الواو في موضع تطلب الاسم دون الفعل صلح في ذلك العماد)⁽¹⁰⁸⁾، فهذا النص الطويل وغيره أوقع كثيراً من العلماء في وهم أن الفراء أراد بـ «هو» في الآية ضمير فصل. وهو ليس كذلك، فتفسيره للآية يوضح أن «هو» ضمير الشأن؛ لأنه فسره بما بعده، وجرّد النص منه حين قال: «ليس بمزحزحه من العذاب التعمير»، ولا يخفى أن ضمير الشأن يُفسر بما بعده، ويضاف إلى هذا كله أن ما جاء به عن ضمير الشأن في هذا النص مما وجب أن يتقدمه لم يصرح به في ضمير الفصل⁽¹⁰⁹⁾، ولا يخفى أن ضمير الشأن يقع مبتدأ، ومنصوباً، ومن الأول الآية المتقدمة، ومن الثاني قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ﴾ [النمل: 9]، قال الفراء: (هله الهاء هاء عماد، وهو اسم لا يظهر، وقد فسّر)⁽¹¹⁰⁾، فليس أدل مما تقدم على الفرق بين ضمير الفصل الذي وصفه الفراء

(107) الفراء 1/ 409 - 410.

(108) الفراء 1/ 51.

(109) انظر بحث ضمير الفصل بين البصريين والكوفيين.

(110) الفراء 2/ 287، وانظر أيضاً 1/ 51، 2/ 228، 3/ 299.

في بعض المواضع بأنه بمنزلة الزائد؛ لأنه غير معرب، وأنه يتوسط المبتدأ والخبر أو ما أصله مبتدأ وخبر، وبين ضمير الشأن الذي أجاز له أن يقع في أول الكلام ويعد الواو، وأنه اسم لا يظهر، وقد يفسر.

«مَنْ» الاستفهامية زائدة في الحصر

ومن الزائد الذي منعه الزميل الفاضل زيادة «مَنْ» الاستفهامية في الآيات التي تفيد الحصر، والباحث اعتمد في هذا القول على الإعراب، وعلى ما منح النحاة «مَنْ» من دلالة، وعلى القياس بينها وبين «ما» النافية في الحصر، وخص الباحث زيادتها مع «إلا» إذا أفادت الحصر في نحو قوله تعالى: «وَمَنْ يَقُفِرْ الدُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ» [آل عمران: 135]، كما تقدم في نحو: ما جاء إلا زيد، غير أن «مَنْ» اسم، ولها عند النحاة أن تعرب مبتدأ، ويرى الباحث أن هذا الإعراب مشكل؛ لأن قوله تعالى «يغفر الذنوب إلا الله» لا يصلح أن يكون خبراً لـ «مَنْ»؛ لكونه جملة مثبتة، ولأنه لا يصح أن يرفع لفظ الجلالة بعد «إلا» من دون نفي أو شبهه، هذا وإن إنزال «مَنْ» منزلة «ما» النافية قال به بعض النحاة في تفسيرهم للآية، ونص عليه الباحث، قال: (ويؤكد قلبي هذا تصريح بعض النحاة بهذا المعنى لـ «مَنْ»، غير أنه لم يوضح إعراب «مَنْ»، منهم القراء، إذ أشار له في قوله: «مَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ»، وقدرها النحاس: «ليس أحد» الدعوة 9/382-383.

واستعمال «مَنْ» في الآية يشير إلى أن المحصور بـ «إلا» عاقل، ولا يجوز حصر غير العاقل بها، فلا يقال: مَنْ اشترت إلا كتاباً، ولو كان الكلام بـ «ما» لجاز أن يقال: ما ساعدت إلا محمداً، وما اشترت إلا قرطاساً.

إن ما تقدم في زيادة الأسماء يرد به على قول الزميل الفاضل: (وبذلك كله يظهر أن كل ما قاله في زيادة الأسماء خطأ غير صحيح، ينكره المنهج العلمي، ولا يبعد أن يكون اعتداء على كتاب الله) الدعوة 13/447.

الملاحظات المقدمة في بحث أساليب القسم

إن ما جاء به الزميل في هذا البحث هو أن الباحث لم يجر مقارنة ما في

المعاني من العبارات المهمة وقياسها وتفسيرها...، والقول في هذا: إننا نهدف من هذه الدراسة إلى الوقوف على أساليب القسم من خلال ما جاء به الفراء، وقد أشرنا في الهامش إلى ما يدعو إلى الإشارة إليه بالرجوع إلى بعض المصادر والمراجع.

أما ما ذكره تحت رقم - 1 - الدعوة 448/13، فيظهر أنه تراجع عما قدمه في أول نقده من تعميم.

وأما ما جاء تحت رقم - 2 - بأن القسم يقع في نمطين، وليس كما ذهب إليه الباحث في أربعة، فنقول فيه:

أولاً: أن التقسيم الذي تفضل به الزميل الفاضل ليس متفقاً عليه عند النحاة.

ثانياً: أن القسم عند الكوفيين جاز أن يتحقق في جملة واحدة في نحو: شهادتي أن لا إله إلا الله.

ثالثاً: أن هناك تقسيمات أخرى للقسم، منها ما جاء به الرضي، إذ جعله على قسمين، أطلق على الأول قسم السؤال، والثاني لم يسمه، وهو ما يقع: بالله، وأراد به القسم الصريح، وما يفيد معناه⁽¹¹¹⁾.

وقسمه صاحب الكليات قسمين (ظاهر... ومضمر، وهو قسمان أيضاً: قسم دلت عليه اللام نحو ﴿تَبَلَّوْكَ فِي أَمْرٍ لَكُمْ﴾ وقسم دل عليه المعنى نحو: ﴿وَلَا يَنْسُكُ إِلَّا وَارِدَهُمَا﴾⁽¹¹²⁾.

رابعاً: أن الخلاف بين بعض النحاة حاصل في بعض أنماط القسم، فما تقدم عن الرضي في قوله: (واعلم أن القسم على ضربين: إما قسم السؤال، وهو: نشدتك الله.... فجواب قسم السؤال: أمر أو نهى أو استفهام)⁽¹¹³⁾ لم يرضه الخليل من قبل أن يكون من القسم، قال سيبويه: (وسألت الخليل عن

(111) انظر شرح الرضي 308/4.

(112) الكليات 726.

(113) شرح الرضي 308/4.

قولهم: أقسمتُ عليك إلا فعلتْ وَلَمَّا فعلتْ، لم جاز هذا في هذا الموضع، وإنما أقسمتُ ها هنا كقولك: واللّٰه؟ فقال: وجه الكلام لتفعلنَ ها هنا، ولكنهم إنما أجازوا هذا؛ لأنهم شبهوه: بنشدتك الله، إذ كان فيه معنى الطلب⁽¹¹⁴⁾.

ورفض الزمخشري أن يكون هذا من باب طلب الفعل من المخاطب على سبيل الاستعطف والاستشفاع بالله، قال: (إنَّ الإتيان فيه مُقام مقام النفي والفعل مُقام مقام الاسم، وأصله: ما أطلب منك إلا فعلك)⁽¹¹⁵⁾.

والباحث جعل القسم في أربعة أنماط، الأول بالجملة الفعلية، والثاني بالمصدر النائب عن فعله، والثالث بالجملة الاسمية، والرابع بالحرف، ويظهر أنَّ الزميل لا يود الخروج عن تقسيمات بعض النحاة، ويجد أنَّ الخروج عليهم أمر غير صحيح، ولذا نجده قد اعترض على النمط الثاني، لأن المصدر نائب عن الفعل، فلا فرق عنده بين المصدر الصريح والفعل، واحتج لكلامه كما اعترض على النمط الرابع، الدعوة 13/448. وهذا غير مقبول.

الفرق بين الفعل والمصدر

والباحث يتفق مع الزميل الفاضل بأن المنصوب مصدر؛ ولكنه يخالفه في أن يضم هذا النمط إلى الأول؛ لأنه لو لم يكن هناك فرق بينهما لما اختلف النحاة في أصل الاشتقاق، فالباحث قد فصل بين الفعل والمصدر؛ لأنه ينطلق من أن هناك فرقاً في الاستعمال والدلالة بين المصدر الصريح والفعل، والفوارق واضحة، منها أن المصدر الصريح لا يتضمن الزمن بخلاف الفعل، ومنها أن من المصادر ما لا يستعمل من أفعالها اليمين، فهي تفيد القسم بأسلوبها هذا، كما أنه جاز في هذا المصدر أن يعرب منصوباً على نزع الخافض⁽¹¹⁶⁾، وليس نائباً عنه، ومنها أن المصدر في حالة الرفع ينسب إلى الجملة الاسمية، ومنها أنه ليس كل موضع صلح فيه المصدر صلح فيه فعله، وعلى هذا كان الأفضل أن يطلق عليه بـ «القسم بالمصدر الدال على حدث فعله» غير أن التسمية الأولى من باب

(114) الكتاب 3/ 105 - 106.

(115) الأحاجي النحوية 52، وانظر المفضل في شرح المنفصل 774 - 775، بحث الاستثناء 79.

(116) انظر المقتضب للمبرد 2/ 325 - 326، شرح ابن يعيش 9/ 103.

التوسع، أو الدلالة على الحدث، هذا وإنه ليس بين أيدينا ما يشير إلى أن الفراء أعريه نائباً عن فعله.

القسم بالحرف

أما النمط الرابع «القسم بالحرف»، فقد رفض الزميل أن يُفرد له نمط، ولم يضمه إلى أي من النمطين اللذين تقدم بهما، واكتفى من القول: بأنه (غير موجود عند علماء العربية بالمعنى الذي أراده الباحث، إذ أراد به اللام الداخلة على أداة الشرط مثل اللام... وهي اللام التي تسمى الموطئة للقسم). ويشير إلى كلام ابن هشام في هذه اللام ويقول أيضاً: (ولكن صاحب البحث يسوّي بين «إن» وغيرها من أدوات الشرط في دخول اللام عليها، وهذا ليس بصحيح) الدعوة 451/13 ويذكر على لسان الباحث أن الفراء حصر هذا النمط باللام وحدها.

ونقول: إن ما نسب إلى الباحث بأنه يسوي بين أدوات الشرط، فليس كذلك حيث قال: (وهذه اللام تنصدر الكلام، وتوصل بأداة الشرط الجازمة كـ «إنَّ ومَنْ وما») الدعوة 323/10، وما زعمه على لسان الباحث بأن الفراء يحصر هذا النمط باللام وحدها، فليس كذلك، وإنما جاء الحديث عن «إنَّ» و«إنَّ» الدعوة 325/10.

أما رفضه أن تفيد اللام القسم، ومطالبته الباحث بالبرهان على أن هذا نمط، فنقول له: يكفينا دليلاً لذلك ما قدمناه عن صاحب الكليات حين جعل القسم الذي تدل عليه اللام قسماً قائماً بذاته، وهو أحد قسمين يمثلان القسم المضمر، ونضيف إلى هذا أن القسم الذي يقع باللام يختلف عن غيره، لما يكون عليه فعل الشرط، وفعل جوابه، إذا ما اجتمع القسم والشرط؛ ومنها فصل اللام بين الصلة والموصول، والصفة والموصوف، وغيرها من القضايا التي سنقف عليها مما يشعر أنه نمط قائم بذاته. فاللام هنا مشعرة بالقسم، وإن سماها بعض النحاة بالموطئة للقسم، فهذا لا يخرجها عن أنها تفيد القسم، وهذا يشير إلى اختلافها عن اللام التي يجاب بها القسم.

ونود أن نقف ثانية على بعض كلام الفراء في اللام في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلَقٍ﴾ [البقرة: 102]، قال الفراء: «من» في موضع رفع، وهي جزء؛ لأن العرب إذا أحدثت على الجزاء هذه اللام صيروا فعله على جهة «فعل»، ولا يكادون يجعلونه على «يقعل» فصيروا حدوث اللام، وإن كانت لا تُعرب شيئاً، كالذي يُعرب، ثم صيروا جواب الجزاء، بما تلقى به اليمين - يريد تستقبل به - إما بلام، وإما بـ «لا»، وإما بـ «إن»، وإما بـ «ما»، فتقول في «ما»: لئن أتيتني ما ذلك لك بضائع، . . . إنما هي لام اليمين كان موضعها في آخر الكلام، فلما صارت في أوله صارت كاليمين، فلقيت بما يقلى به اليمين⁽¹¹⁷⁾.

فليس أدل على أن اللام تفيد القسم لما لها من أثر على فعل الشرط وجوابه، ويؤكد هذا ما سيأتي في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَلَّا لَأَنَّا . . .﴾، وقد يجتمع القسم الصريح وهذه اللام والشرط، فنجد أن تأثيرها لا يزال قائماً على فعل الشرط، وجواب القسم في نحو: واللّه لئن فعلت لفعلت⁽¹¹⁸⁾. وهنا يسأل الزميل الفاضل عن نوع القسم الذي كانت اللام التي تفيد القسم فيه، وهل يصلح أن يكون من القسم بالجملة الاسمية أو القسم بالجملة الفعلية؟

اللام للقسم في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَلَّا لَأَنَّا يُؤْفِكَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَاهُمْ﴾.

ومما جاء به الزميل الفاضل هو تخطيطه الباحث؛ لأن الأخير ذهب إلى أن اللام للقسم في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَلَّا لَأَنَّا يُؤْفِكَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَاهُمْ﴾ [هود: 111]، وقد فصلت بين الاسم الموصول وصلته، والصواب عند الزميل أن جملة «يؤفكهم» جواب القسم، والقسم وجوابه هو صلة الموصول على رأي ابن عصفور، وأشار إلى أن ابن هشام ردّ على الفراء وابن عصفور، والدكتور الفاضل لم يذكر قول الفراء، وإنما خطأ الباحث كعادته حيث قال: (وهذا خطأ؛ لأن جملة «ليؤفكهم» جواب القسم . . . وليست صلة الموصول) الدعوة 452/13. قال الفراء (وجعل

(117) الفراء 1/65 - 66.

(118) انظر الكتاب 3/107، شرح الرضي 4/315.

اللام في «ليوفينهم» لآماً دخلت على نية يعين فيما بين «ما» وصلتها كما نقول:
هذا مَنْ لَيُطِئُ الدعوة 323/10.

ملاحظاته في جواب القسم

ملاحظات الزميل في جواب القسم لا تختلف عن التي يقدمها من أن كلام الباحث جاء مفرداً، ومن ثمّ راح يشرح الأدوات التي يجاب بها القسم، وأشار إلى أن الباحث قد أدخل «إن» النافية ضمن الأدوات التي نص عليها الفراء مكان «إن»، ونقول: إن الباحث قد نص عليهما معاً في الصفحة نفسها، وأشار في هامش (52) إلى الصفحة التي ذكرها الزميل الفاضل؛ لأنّ «إن» و«إن» مما يجاب بهما القسم، فليس هناك خطأ يذكر.

ويؤكد هذا أنّ «إن» عند الكوفيين نافية كـ «ما»، وليس عندهم «إن» مخففة من الثقيلة⁽¹¹⁹⁾.

أما ما جاء في «لا» الناهية، فإن الباحث قد أشار إلى أن الفراء يرى أنها قد تقع في الجواب، ويجزم الفعل على أن الجملة جواب الشرط، ومنع أن تكون جواباً للقسم في نحو: لَيَنْ تَقُمْ لا يَقُمْ (الدعوة 332/10)، وبذا يكون قد وقع في لبس حين ذكر أنها تأتي في جواب القسم، ويضيف الباحث في هذا الردّ إلى أن الرضي قد نص على مجيء جواب قسم السؤال بـ «لا» الناهية، قال: (فجواب قسم السؤال: أمر أو نهى أو استفهام)⁽¹²⁰⁾.

مجيء «أن» جواباً للقسم

يرى الزميل الفاضل أن «أن» ليست من الأدوات التي يجاب بها القسم، وأنها تزاد لغرض التوكيد، والفراء يرى جواز زيادتها في جميع أدوات جواب القسم، الدعوة 453/13، 457. ولذا نجده يقول في كل موضع صرح فيه الفراء بجواز أن تقع «أن» مكان اللام: بأنه خرج عن القسم، حتى إنه لم يرتض قول

(119) وانظر معنى «إن» بمعنى «ما»، الفراء 376/2، وبحث الاستثناء 75.

(120) شرح الرضي 4/308.

الفراء في تقدير «أَنْ» في قول امرئ القيس الذي سيأتي - «يَمِينُ اللَّهِ أَبْرَحُ» -، ولم يشر إلى الفراء، وعده من قول الباحث. والآخر ذكرها ضمن الأدوات التي يجاب بها القسم. ويظهر أن نقطة الخلاف في هذه المسألة تكمن في أن أكثر النحاة لا يرون مجيء القسم وجوابه من جملة واحدة، فمنعوا أن يجاب القسم بها؛ لأنها تصبح معمولاً لما تقدم، فلا تشكل القسم.

ولييان أن «أَنْ» يجاب بها القسم تقف على شواهد هذه الأدلة، وهذا القول يجزنا إلى اللام؛ لأن الفراء قرن الحديث عن «أَنْ» حين تحدث عن اللام التي تقع في جواب القسم إذ قدر «أَنْ» مكان اللام في أكثر من موضع.

لقد ضمن الفراء اللام معنى «أَنْ»، قال: (صار قوله عز وجل «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ» يميناً كما تقول: حلفي لأضربك، وبدا لي لأضربك، وكل فعل كان تأويله كتأويل بلغني، وقيل لي، وانتهى إلي، فإن اللام، «أَنْ» تصلحان فيه، فتقول: قد بدا لي لأضربك، وبدا أَنْ أضربك، فلو كان: وتَمَّتْ كلمة ربك أَنْ يملأ جهنم، كان صواباً، وكذلك «ثُمَّ بَكَتُمْ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ مَا رَأَوُا إِلَّا بَنِي يُسَجِّتُونَ»، ولو كان: أَنْ يسجنوه كان صواباً⁽¹²¹⁾.

فالفراء قد نص على جواز أن يقع الجواب باللام، أو بـ «أَنْ»، لقوله (فإن اللام، «أَنْ» تصلحان فيه) وتكرر هذا القول في أكثر من مكان، ولو أراد أن هناك فرقاً بأن الأول يفيد القسم، والثاني لا يفيد ذلك لنص عليه في أحد تلك المواضع، وعلى هذا يفسر ما جاء به في قوله تعالى: «وَعَلَّمَ اللَّهُ الْكَلِمَاتِ الْمُبِينَةَ» [النور: 55]، قال: (العِدَّةُ قول يصلح فيها «أَنْ» وجواب اليمين، فتقول: وعدتك أَنْ آتيك، ووعدتك لآتيك، . . . وإن «أَنْ» تصلح في مثله من الكلام، وقد فُسِّر في غير هذا الموضع⁽¹²²⁾).

ويؤكد ما ذهبنا إليه قوله: (. . . لأن العرب تقول: الحقُّ لأقومنَّ، ويقولون: عزيمة صادقة لآتيك؛ لأن فيه تأويل: عزيمة صادقة أَنْ آتيك)⁽¹²³⁾،

(121) الفراء 2/ 31.

(122) الفراء 2/ 258.

(123) الفراء 2/ 412.

ف«لَا تَبْتَكَ» في تأويل «أَنْ آتَيْكَ»؛ ليعرب خبراً، ولا نظن أن هناك قولاً أكثر وضوحاً من هذا، بل إن هناك موضعاً يؤكد معنى «أَنْ» فيما تقدم بأنها تفيد جواب القسم، ولا يصلح فيه اللام، وجازب «إِنْ» أيضاً قوله: (. . .) كما تقول: فشهادتي أَنْ لا إله إلا الله، وشهادتي إِنْ الله لواحد، وكل يمين، فهي تُرفع بجوابها⁽¹²⁴⁾. ف«أَنْ» في موضع خبر لـ «شهادة».

ويدخل في هذا ما جاء به الفراء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ [الجن: 16]، قال: الفراء: (وأما الذين كسروا كلها - يريد «إِنْ» في أول السورة - فهم في ذلك يقولون: «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا»، فكأنهم أضمرُوا يميناً مع «لو»، وقطعوها عن النسق على أول الكلام، فقالوا: والله أَنْ لو استقاموا والعرب تدخل «أَنْ» في هذا الموضع مع اليمين، وتحذفها، قال الشاعر:

فأقسمُ لو شيءٍ أَنَا نَرْسُولُهُ سيواك ولكن لم نجدْ لك مدقعا
وأنشدني آخر:

أما واللهِ أَنْ لو كُنْتُ حرّاً وما بالحرِّ أَنْتَ ولا العتيق⁽¹²⁵⁾.
ذهب الزميل إلى أن الفراء أراد في هذا النص زيادة «أَنْ»، ويظهر أنه اعتمد على قول ابن هشام⁽¹²⁶⁾.

ونقول: إن بيان ما تفيد «أَنْ» في قول الشاعر يدعونا إلى الرجوع إلى ما جاء به الفراء في قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَبِيلُهُمْ قَدْ مَنَ قَبْلُ﴾ [يوسف: 26]، قال الفراء: (ولو كان في الكلام: «أَنْ إِنْ كَانَ قَبِيلُهُمْ»، لصلح؛ لأن الشهادة تستقبل بـ «أَنْ»، ولا يكفي بالجزاء، فإذا اكتفت، فإنما ذهب بالشهادة إلى معنى القول كأنه قال: وقال قائل من أهلها. . . . وأنشدني الكسائي:

وَحَبَّرْتُمَا أَنْ إِثْمَا بَيْنَ بَيْتَيْهِ وَنَجْرَانِ أَحْوَى وَالْمَحَلُّ قَرِيبُ

(124) الفراء 2/ 247.

(125) الفراء 3/ 192.

(126) انظر المعنى 50.

والجناب خصيب، فأدخل «أن» على «إنما»، وهي بمنزلتها^(١٢٧).

فواضح من النص أن «أَنْ» الداخلة على أداة الشرط في تقدير الفراء: (أَنْ) (إِنْ) ليست زائدة لقوله: (لأن الشهادة تُستقبل بـ «أَنْ»)، وقد تقدم بيان هذا.

وبهذا يفسر دخول «أَنْ» في الآية ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا﴾، وفي قول الشاعر (أما والله أن لو) بأنها غير زائدة.

أما تفسير دخول «أَنْ» وعدمه في قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ...﴾، وفي قول الشاعر: (وَحَبَّرْتُمَا...)، فَإِنْ دخلت، فالفعل «شَهِدَ» والفعل «حَبَّرَ» على معنهما، والمصدر المؤول من «أَنْ»، وما دخلت عليه في محل نصب على المفعولية، وَإِنْ لم تدخل، فجملة: إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ...، جملة: إِنْمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَنَجْرَانِ أَحْوَى مَقُولِ الْقَوْلِ.

أما تفسير الزميل بأن الفراء يقول بزيادة «أَنْ» في نحو: (علمتُ أَنْ ما فيك خيرٌ) وما يفيد معناه الدعوة 453/13. فليس كذلك، والباحث يرى أن الفراء يتحدث عن تعليق الفعل «عَلِمَ» الذي يتضمن معنى القسم، وأشار إلى جواز أَنْ تدخل «أَنْ» على «ما» النافية، ومنعه إذا كان القسم بـ «لَئِنْ»، أو كان هناك استفهام، وهذا يعني أنه أجاز أَنْ يفصل بين «أَنْ» المخففة من الثبيلة، والجملة بالنفي، ولا يجوز ذلك في الاستفهام أو الشرط، فجاز أَنْ يقال: علمتُ أَنْ ما فيك خيرٌ، ولا يقال: علمتُ أَنْ أفيك خيرٌ؟ أو علمتُ أَنْ لَئِنْ قامَ عبدُ الله، على أَنْ «أَنْ» مخففة من الثبيلة واسمها ضمير الشأن محذوف، ومثل هذا العلم لا يتحقق في الشرط أو الاستفهام. ويعلل مجيء «أَنْ» المخففة من الثبيلة بمجيء «أَنْ» المشددة النون التي تقع في جواب القسم. بهذا يفسر قول الفراء.

ونشير إلى أن الفراء أجاز في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأَ﴾ أن يقال: «أَنْ لَيْسَ جُنْتُهُ»، ويفسر بأن اللام زائدة و«أَنْ» والفعل في محل رفع فاعل، وهذا القول أولى من القول بزيادة «أَنْ»؛ لأن القول بالزيادة سيبقى المشكل في إعراب فاعل «بَدَأَ» قائماً، ونشير إلى اختلاف النحاة في إعرابها، إذ أعرب سيبويه «ليس جُنْتُهُ»

(127) الفراء 2/ 41-42.

في موضع ابتداء⁽¹²⁸⁾، وهو إعراب الأخفش أيضاً⁽¹²⁹⁾، وأعرب المبرد الفاعل محذوفاً، يفسره الفعل⁽¹³⁰⁾، وأعرب القرطبي «لَيْسَ جُنْتُهُ» فاعلاً، ونسب هذا القول لسيبويه⁽¹³¹⁾. وأجاز العكبري حذف الفاعل، تدل عليه الجملة⁽¹³²⁾.

وقول سيبويه في «أَنَّ» في جواب القسم أنها بمنزلة لام القسم⁽¹³³⁾. وذكر ابن هشام والمرادي والسيوطي أن ابن عصفور ذهب إلى أن «أَنَّ» مما يجاب بها القسم، وأشار السيوطي إلى أن أبا حيان ذكر أنه رجع عنه⁽¹³⁴⁾.

«إِلا» و«لَمَّا» و«كَم» يجاب بها القسم

لقد أخذ الزميل الفاضل على الباحث قوله: (أما «إِلا» و«لَمَّا»، فقد نص الفراء على أن العرب قالت بهما، ولم يعرف له - في النص «لها» - من وجه، ...). الدعوة 454/13، إذا فسر قول الباحث بأنه أراد أن الفراء لم يعرف لهذا الكلام من وجه، وحقيقة الأمر أن الباحث أراد «لَمَّا» بدليل نص الفراء الذي جاء بعده: (وأما من جعل «لَمَّا» بمنزلة «إِلا» فإنه وجه لا نعرفه) الدعوة 326/9، هذا أولاً، وثانياً أن «لها» فيه تصحيف في الطبع، وصواب كلام الباحث (لـ «لَمَّا» من وجه)، فجاءت «لها»، وكان على الزميل أن يلتفت إلى الضمير العائد في «لها»، فلو صح كما فسر، لكان الكلام «لهما»، وصواب الصفحة 29/2، وهو كالتصحيف الأول، وغير هذا لا نعرف ما سبب اعتراضه، أم استطراده في لغات «لَمَّا»، فليس له علاقة في الموضوع، ولم يخف على الباحث مثل هذا، (انظر بحثنا الاستثناء في التراث النحوي والبلاغي، وبحثنا القضايا النحوية في تفسير القرطبي).

(128) انظر الكتاب 110/3.

(129) انظر معاني الأخفش 366.

(130) انظر إعراب القرآن للنحاس 141/2.

(131) انظر القرطبي 186/9 وانظر القضايا النحوية 217.

(132) انظر التبيان في إعراب القرآن للعكبري 732، وانظر القضايا النحوية 217.

(133) الكتاب 107/3، وشرح الرضي 313/4، وجمع الهوامع 243/4.

(134) انظر المغني 50، والمجنى الثاني 241، وجمع الهوامع 243/4.

أما المعلومة التي أضافها الزميل الفاضل في قسم السؤال بأن النحاة قد فطنوا إليه، فقد أشار إليه الباحث، قال: (ونرى أن هذا النمط - يريد بالله لَمَّا فعلت - قريب من قولهم: نشدتك الله لَمَّا فعلت . . .) الدعوة 9/ 327.

والزميل الفاضل قد طالب الباحث بمصدر يشير إلى أن هذا الأسلوب يفيد الحصر، فإليه قول أحد أئمة البلاغة، وهو الزمخشري، فقد رفض المعاني المتقدمة، وقال: (إن الإتيان فيه مقام مقام النفي، والفعل مقام مقام الاسم، وأصله: ما أطلب منك إلا فعلك⁽¹³⁵⁾). وضمن هذا المعنى ابن هشام في قوله: (. . .) نحو: أنشدك الله لَمَّا فعلت، أي: ما أسألك إلا فعلك⁽¹³⁶⁾. أليس هذا حصرًا؟

أما ما جاء به الزميل الفاضل في «كم» الخيرية بأنها ليست مما يجاب به القسم الدعوة: 13/ 456، فالفراء نص عليه صراحة قال: (. . .) صارت «كم» جواباً للمزة واليمين) الدعوة 10/ 327، ثم إن الباحث قد فسر هذا بأن «كم» قد تضمنت معنى اللام، ولذا جاز أن تقع «كم» جواباً للقسم، فأين وجه الخلاف؟ هذا وإن القرطبي وأبا حيان والسيوطي قد نسبوا إلى الفراء وغيره أن الجواب «كم» أمكننا، وقد حذفت اللام بعد أن طال الكلام⁽¹³⁷⁾.

إضمار «أن» في خبر المبتدأ الذي يفيد القسم

ومما أخذ به الزميل الفاضل على الباحث ما ذهب إليه الأخير في قول امرئ القيس:

فَقُلْتُ يَمِينُ اللَّهِ أَبْرَحُ قَاعِدًا وَلَوْ قَطَعُوا زَائِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي
في إعراب (يمينُ الله أبرحُ) - بالرفع - على أنه مبتدأ، خبره «أبرح» وتقديره: أن أبرح، وهو جواب القسم، ورد عليه الزميل بأن خبر المبتدأ محذوف، و«أبرح» يقع مسبقاً بـ «لا» النافية المحذوفة، وهو جواب القسم، وذكر أقوال النحاة في ذلك الدعوة: 13/ 459. كل هذا والزميل الفاضل كعادته لم يذكر قول الفراء الذي أضمر فيه «أن»، في قوله: (والنصب في «يمين» أكثر

(135) الأحاجي النحوية 52، والمفضل في شرح المفصل 774.

(136) المغني 371، بحث الاستثناء 79.

(137) انظر القرطبي 15/ 144، والبحر المحيط 9/ 135، مع الهوامع 4/ 243.

والرفع على ما أثبتك به من ضمير «أَنْ» الدعوة 321/9، وكان على الأستاذ الدكتور أن يقف على ذلك، ويجد تفسيراً لـ «أَنْ» في قول الفراء.

لا يجوز إضمار «لا» في الخبر «أبرح» إذا أفاد المبتدأ القسم

النكتة هنا أن الفراء قد نص على عدم جواز إضمار «لا» في خبر المبتدأ، إذا تضمن الكلام يميناً، وجاز في الأيمان إذا كان من جملة فعلية في نحو قوله تعالى: ﴿تَأْتُوا تَحْتَوًا تَذَكَّرُ يُوشَعُ﴾ [يوسف: 85]، وهذا خلاف ما جاء به الزميل الفاضل، قال: (معناه: لا تزال تذكر يوسف، و«لا» قد تضم مع الأيمان؛ لأنها إذا كانت خبراً لا يضم فيها «لا»، لم تكن إلا بلام، ألا ترى أنك تقول: واللّه لأتيتك، ولا يجوز أن تقول: والله أتيتك، إلا أن تكون تريد «لا»، فلما تبين موضعها وقد فارقت الخبر، أضمرت، قال امرؤ القيس:

فقلتُ يمينَ اللّهِ أبرحُ قاعداً ولو قطعوا رأسي لَدَيْكَ وأوصالي (138).

ليس هنا أوضح من هذا النص فيما جاء به الفراء، فقد نص على عدم جواز إضمار «لا» إذا وقعت خبراً، وجاز ذلك في غيره. وهنا قضية ندعو إلى الإشارة إليها، وهي أن الفراء قد نص مرة على إضمار «أَنْ»، وعلى «اللام» أخرى - كما تقدم -، ولتوضيح ذلك نقول: إن كان الخبر الذي هو جواب القسم فعلاً غير مؤكد بنون التوكيد الثقيلة، فإن الفراء أجاز به إضمار «أَنْ»، وإن كان مؤكداً بالنون الثقيلة، اقترن باللام، وقد تقدم مثل هذا في (هزئة صادقة أن أتيتك، ولأتيتك).

بهذا نرجو أن نكون قد وفقنا في هذا الرد الموجز على نقد الزميل الفاضل فيما جاء به، موثقين ردنا بما وقفنا عليه من آراء أئمة النحو وأقوالهم، وموجزين القول فيها، وفي ختام هذا الرد ندعو الله أن يسدد خطانا لخدمة كتابه والعمل بالقرآن الكريم، وأن يشملنا دعاء الداعين إذ يتهجّدون بالأسحار قائلين: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنْهِيَ أَوْ أَعْيَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِمْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 286].

- 1 - الأحاجي النحوية، للزمخشري، تحقيق محمد مصطفى الحوري، سورية - 1969.
- 2 - الاستثناء في التراث النحوي والبلافي، كاظم إبراهيم كاظم، رسالة ماجستير، كلية الآداب القاهرة - 1980 ونشر إلى أن عالم الكتب نشره في بيروت - 1998.
- 3 - إعراب القرآن للنحاس، تحقيق د. زهير غازي زاهد، ط1، بغداد - 1980.
- 4 - الأصول في النحو، لابن السراج، تحقيق د. عبد الحسين الفتلي ط3، بيروت - 1988.
- 5 - البحر الميعط، لأبي حيان الأندلسي، الناشر مكتبة الإيمان، السعودية.
- 6 - التبيان في إعراب القرآن، للكبري، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت.
- 7 - الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، صححه أحمد عبد العليم البردوني، ط2 بيروت - 1952.
- 8 - الجنى الداني، للمرادي، تحقيق طه محسن، بغداد - 1976.
- 9 - حكم البسمة في الصلاة، تأليف أحمد العالم، تحقيق د. عبد السلام محمد، منشورات كلية الدعوة 1995
- 10 - دلائل الإعجاز، للبرجاني شرحه وعلق عليه د. محمد التونسي، ط1، بيروت - 1990.
- 11 - وصف المباني، في شرح حروف المعاني، للمالقي، تحقيق أحمد محمد الخراط، دمشق - 1975.
- 12 - شرح التصريح على التوضيح، للأزهري، دار إحياء الكتب المصرية، القاهرة.
- 13 - شرح ديوان الحماسة، للمرزوقي تحقيق أحمد أمين، وعبد السلام هارون، القاهرة - 1967.
- 14 - شرح الرضي، على كافية ابن الحاجب، تصحيح يوسف حسن عمر، ط جامعة قاريونس ط2 بنغازي 1996.
- 15 - شرح المفصل، لابن يعيش مكتبة المثنى، القاهرة.
- 16 - القضايا النحوية، في تفسير القرطبي، كاظم إبراهيم كاظم رسالة دكتوراه جامعة القاهرة - 1982.
- 17 - الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون القاهرة - 1968.
- 18 - الكشف عن حقائق التنزيل، للزمخشري، نسخة مصورة عن ط القاهرة - 1968.
- 19 - الكليات للكفوي، قابله ووضع فهرسه د. علنان درويش، ومحمد المصري ط2، بيروت وسوريا 1992.
- 20 - مجاز القرآن، لأبي عبيدة تحقيق محمد فؤاد سزكين، مصر - 1954.

21 - المحتسب، لابن جني، تحقيق علي النجدي وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة - 1386.

22 - المسائل المختصرة، من كتاب البرزلي، تحقيق د. أحمد الخليفي، طرابلس - 1991.

23 - المسائل المثورة، لأبي علي الفارسي تحقيق مصطفى الحدي، دمشق - 1986.

24 - معاني القرآن، للأخفش، تحقيق فائز محمد الحمد ط2، الكويت - 1981.

25 - معاني القرآن، للفراء تحقيق محمد علي النجار وآخرين، القاهرة - 1972.

26 - معاني القرآن وإعرابه، للزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، بيروت - 1973،

27 - مغني اللبيب، عن كتب الأعاريب لابن هشام، ط6، تحقيق د. مازن المبارك، وآخر ط5، بيروت - 1973.

28 - المقتصد، في شرح الإيضاح للجرجاني، تحقيق كاظم بحر المرجان رسالة دكتوراه آداب القاهرة - 1975.

29 - المقتضب، لأبي العباس المبرد، تحقيق عبد الخالق عضيمة، القاهرة - 1386 - 1388.

30 - المفضل، في شرح المفصل للسخاوي، حقق عبد الكريم جواد ج1 ج2 رسالة دكتوراه جامعة الأزهر - 1979.

31 - النحو وكتب التفسير، د. إبراهيم عبد الله رفيدة، ط3 طرابلس - 1990.

32 - النحو الكوفي مباحث في معاني القرآن للفراء، د. كاظم إبراهيم كاظم عالم الكتب بيروت - 1998.

33 - نظرية النحو القرآني، د. أحمد مكي الأنصاري، ط1، القاهرة - 1405.

34 - معجم الهوامع، للسيوطي تحقيق وشرح د. عبد العال سالم مكرم ط2، بيروت - 1987.

المجلات والدوريات

1 - مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع6 سنة 86/8 ع9 سنة 92/9 ع10 سنة 93/9 ع12 سنة 95/9 ع13 سنة 96.

2 - مجلة جامعة قسنطينة، - الجزائر - ع4 سنة 1993.

3 - مجلة التواصل اللساني المغرب، م/3، ع2 سنة 1991، م/4، ع1 سنة 1992.

4 - مجلة العرفان، بيروت ع7-8، سنة 1415 هـ.

5 - مجلة كلية التربية، جامعة الفاتح - الجماهيرية الليبية - العدد 21 سنة 1996.

6 - مجلة المعارف اللبنانية، - لبنان - ع9 سنة 1991.

أَنْ

أ. محمد التركي الساهوري

أَنْ... .

الحروف في اللغة العربية أتت عدة أضرب، ولمعان مختلفة وأن منها،
وهذه الدراسة المبسطة ستناولها من النواحي الآتية:

أ- زائدة.

ب- مفسرة.

ج- مخففة من الثقيلة.

د- مصدريّة.

أ- فإن الزائدة مواضعها المتفق عليها أربعة هي:

1- أن تقع بين القسم ولو، نحو:

فاقسم أن لو التقينا لكان لكم يوم من الشر مظلم.

2- أن نلي لما الحينية، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ﴾ [سورة يوسف، الآية: 96] وقوله: ﴿وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئِينَ﴾ [سورة العنكبوت، الآية: 33]، فإن فيه مؤكدة بدليل قوله تعالى في سورة هود: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئِينَ﴾، والقصة⁽¹⁾ واحدة..

3- أن تقع بين كاف الجر ومجرورها، نحو:
ويوما توافينا بوجه مقسم كأن ظبية تعطو إلى وارق السلم
في رواية جر ظبية، وهذا النوع قليل⁽²⁾.

4- أن تقع بعد إذا، نحو:
فأمهله حتى إذا أن كأنه معاطي يد في لجة الماء غامر

وتزاد شذوذاً بعد كي، وقاسه الكوفيون، نحو: جئت لكي أن أكرمك، ولا موضع لأن هذه عندهم، لأنها مؤكدة للآم كما أكدتها كما⁽³⁾، وزعم الأخفش أنها تزداد في غير هذه المواضع، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا لَنَا إِلَّا نَنُوكَ عَلَى آلِهِ﴾ [سورة إبراهيم، الآية: 12] وقوله: ﴿وَمَا لَنَا إِلَّا نَفْتِيلُ فِي سَكِيلِ اللَّهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 246]..

وهل تنصب أن هذه المضارع؟ قال الأخفش: إنها تنصب، وجعل من ذلك الآيتين السابقتين، وردّ عليه بأن أن هذه في هاتين الآيتين مصدرية لا زائدة، ولو أنه قال: كما تجر من والباء الزائدتان الاسم فكذاك أن الزائدة قياساً عليهما، وحملاً على أنّ أن المصدرية تنصب المضارع⁽⁴⁾، إلا أنه مع ذلك يناقش في هذا، بأن أن الزائدة لا تختص بالأفعال كما اختص حرف الجر الزائد بالأسماء، ألا ترى أنها قد دخلت على الاسم في قول الشاعر: كأث ظبية الخ

(1) ابن يعيش، شرح المفصل، ج8، ومن أصناف الحرف حروف الصلة.

(2) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

(3) عبد الرحمن السيوطي، معجم الهوامع، ج2، نواصب المضارع.

(4) عبد الرحمن السيوطي، معجم الهوامع، ج2، نواصب المضارع.

وعلى الحرف من قول الشاعر أيضاً: فأقسم أن لو التقينا الخ وهذا بخلاف حرف العجر الزائد، فإنه كالحرف المعدى في الاختصاص بالاسم، ولذلك عمل فيه⁽⁵⁾، ولا معنى لأن الزائدة غير التوكيد كسائر الزوائد والزمخشري يرى أنه ينجر مع التوكيد معنى آخر، فقال في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا يَوْمَ ذُنُوبِهِ﴾ [سورة هود، الآية: 77] دخلت أن في هذه القصة ولم تدخل في قصة إبراهيم ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاماً. . تنبيهاً وتوكيداً على أن الإساءة كانت تعقب المعجزة⁽⁶⁾، فهي مؤكدة في قصة لوط للاتصال والزمزم ولا كذلك في قصة إبراهيم، إذ ليس الجواب فيها كالأول، وزعم ابن عصفور في مقربه أنها حرف يربط جملة القسم بجملة المقسم عليه، والذي نص عليه سيبويه أنها زائدة، ونص أيضاً على أنها بمنزلة لام القسم الموطئة، ويقول أبو حيان: إنها مخففة من الثقيلة، والدليل على هذا صلاحية أن المشددة مكانها⁽⁷⁾ . .

ب - وأن المفسرة تكون بمنزلة أي، نحو قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [سورة المؤمنون، الآية: 27] وقوله: ﴿وَيُؤَدُّوا أُنْفُسَكُمْ كَالْبَنَاتِ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 23] وقد أنكر الكوفيون أن التفسيرية بالمرة، ويرى ابن هشام أن هذا الإنكار معقول، إذ إنه قال: وهو عندي متجه، لأنه إذا قيل: كتبت إليه أن قم، لم يكن قم نفس كتبت، كما أن الذهب نفس العسجد في قولك: هذا عسجد أي ذهب، ولهذا لو جئت بأي مكان أن في المثال لم تجده مقبولاً في الطبع⁽⁸⁾، ويناقش ابن هشام في هذا، بأن مجرد الطبع لا ينهض حجة على عدم الجواز، ثم إن مدلول المفردات نفسه قد اختلف فيه، فلو قلت مثلاً: جلس وقعد، فهل مدلول جلس يساوي بالضبط مدلول قعد أم لا؟ فمدلول العسجد والذهب على هذا مختلف، فإن مفسراها مختلفان في الدلالة الوضعية متفقان في الدلالة المعنوية، وهذا هو عين التفسير، ولأن التفسيرية شروط خمسة هي:

- (5) ابن هشام الأنصاري، معنى اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.
- (6) ابن هشام الأنصاري، معنى اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.
- (7) عبد الرحمن السيوطي، جمع الهوامع، ج2، نواصب المضارع.
- (8) ابن هشام الأنصاري، معنى اللبيب، ج1 أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

1 - أن تسبق بجملة، ولذلك حُطِّي من جعل منها قوله تعالى: ﴿وَمَا أَجِرْ دَعَوْتُهُمْ أَنْ كَلَسُوا لِلَّهِ﴾ [سورة يونس، الآية: 10].

2 - أن تتأخر عنها جملة، فلا يجوز: جاء أبو آدم أن محمد، بل يجب الإتيان بأي أو ترك حرف التفسير، ولا فرق في ذلك بين الجملة الفعلية نحو: كتبت إليه أن أحضره أو الجملة الإسمية نحو: كتبت إليه أن ما أنت وهذا.

3 - أن يكون في الجملة السابقة معنى القول، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنطَلَقَ اللَّهُ مِنْهُمْ أَنْ أَشْأَوْا﴾ [سورة ص، الآية: 38] إذا ليس المراد بالانطلاق المشي، بل المراد انطلاق ألسنتهم بهذا الكلام، كما أنه ليس المقصود بالمشي المتعارف، بل الاستمرار على الشيء، ويذهب الزمخشري إلى أن أن التي في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّفْلِ أَنْ أَنُفِلَ مِنْ لِبَاسٍ يُوَفِّكُ﴾ [سورة النحل، الآية: 68] مفسرة ولكن أبا عبد الله الرازي رد هذا بأن قوله: وأوحى ربك إلى النحل، والوحي إلهام باتفاق هنا، وليس من الإلهام معنى القول، وأن مصدرية أي باتخاذ الجبال بيوتاً⁽⁹⁾...

4 - ألا يكون في الجملة السابقة أحرف القول، فلا يجوز: قلت له أن أفعل، وفي شرح الجبل الصغير لابن عصفور، أنها قد تكون مفسرة بعد صريح القول⁽¹⁰⁾، ويقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿مَا قُلْتُ لَكُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ [سورة المائدة، الآية: 117] إنه يجوز أن تكون مفسرة على تأويله بالأمر، ما أمرتهم إلا ما أمرتني به أن أعبدوا الله، وهذا لا غبار عليه، وعلى هذا نستنبط من ذلك ضابطاً منطوقه: ألا يكون فيها حروف القول إلا والقول مؤول بغيره، ولا يجوز أن تكون أن في الآية مفسرة لأمرتني، لأنه لا يصح أن يكون أعبدوا الله ربي وربكم مقولاً لله تعالى، فلا يصح أن يكون تفسيراً لأمره، لأن المفسرين تفسيره⁽¹¹⁾...

5 - ألا يدخل عليها جار، فإن قلت: كتبت إليه بأن أحضر، كانت أن

(9) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

(10) ابن هشام الأنصاري مغني اللبيب، ج1، باب إعراب الفعل، الشيخ خالد الأزهرى، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

(11) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

مصدرية، وإذا ولي أن الصالحة للتفسير مضارع معه لا، نحو: أشرت إليه ألا تفعل، جاز رفعه على تقدير لا نافية، وجزمه على تقديرها ناهية، وعلى هذين الوجهين فأن مفسرة، ونصبه على تقدير لا نافية وأن مصدرية، فإن فقدت لا امتنع الجزم، وجاز الرفع والنصب⁽¹²⁾ وإن وليتها جملة اسمية، نحو: ناديته أن زيد في الدار، فهي أيضاً مفسرة أو مخففة من الثقيلة، ولا يجوز كونها مصدرية لوجوب دخولها على الفعل، وكذلك إن وليتها الجملة الشرطية، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ﴾ [سورة النساء، الآية: 140]⁽¹³⁾ ويقول سيبويه في الكتاب: وأما كتبت إليه أن افعل، وأمرته أن قم، فيكون على وجهين، على أن تكون أن التي تنصب الأفعال ووصلتها بحرف الأمر والنهي، كما تصل الذي بتفعل إذا خاطبت حين تقول: أنت الذي تفعل، فوصلت أن بقم لأنه في موضع أمر، كما وصلت الذي بتقول وأشباهها إذا خاطبت، والدليل على أنها تكون أن التي تنصب أنك تدخل الباء فتقول: أو عزت إليه بأن افعل، فلو كانت أي لم تدخل الباء كما تدخل في الأسماء، والوجه الآخر أن تكون بمنزلة⁽¹⁴⁾ أي، وهنا نساءل في هذه المقارنة بين الذي وأن، لم جاز وصل أن بالأمر ولم يجوز وصل الذي به إذ لا يجوز أن يقال: جاء الذي قم إليه؟ وإذا تأملنا فإننا نجد أن هنالك فرقاً، فإن الذي يحتاج إلى صلة هي إيضاح، فلا يجوز وصله بما ليس بخبر من الفعل والجملة، ولو وصلتها بالاستفهام أو بغيره مما ليس بخبر لم يجوز، بخلاف أن فإنها توصل بما تصير معه مصدرأ، وهو الفعل المحض، سواء كان خبراً أو غيره، لأن المعنى المراد به يحصل فيه⁽¹⁵⁾، والفرق بين أي وأن في التفسير، أن أي يفسر كل مبهم من المفرد نحو: جاء محمد أي أبو خالد، والجملة نحو: ذهب إلى الحقيقة أي يتنزه، وقول الشاعر: وترمينني بالطرف أي أنت مذنب وتقلينني لكن إياك لا أقلي

(12) ابن هشام الأنصاري، معنى اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

(13) الرضي، شرح الكافية، ج2، جواز كون أن مخففة ومفسرة ومصدرية.

(14) سيبويه، الكتاب، ج1، هذا ما تكون فيه أن بمنزلة أي.

(15) أبو سعيد السرافي، شرح الكتاب لسيبويه، ج1، هذا ما تكون فيه أن بمنزلة أي.

وأن لا تفسر إلا مفعولاً مقدر اللفظ، وإلا على معنى القول مؤدياً معناه، نحو قوله تعالى: ﴿وَتَلَوْنَهُ أَنْ يَأْتِيَنَّكَ﴾ [سورة الصافات، الآية: 104] ويفهم مما تقدم أن ما بعد أن المفسرة ليس من صلة ما قبلها، بل يتم الكلام بدونه، ولا يحتاج إليه إلا من جهة تفسير المبهم فيه، فقوله تعالى: ﴿وَأَيُّكُمْ يَكْفُرُ بِكُتُوبِ اللَّهِ أَنْ كُنْتُمْ لِرَبِّ الْكَاتِبِينَ﴾ [سورة يونس، الآية: 10] أن فيه ليست مفسرة، لأن قوله تعالى: ﴿الْحَسْبُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، خبر المبتدأ المقدم الذي هو وآخر دعواهم⁽¹⁶⁾، وقد ذهب قوم إلى أن أي التفسيرية اسم من أسماء الأفعال، وسماه عوا وافهموا كصه ومه، وليس الأمر كذلك، لأن صه ومه يدلان على معنى في نفسيهما إذا أفردا، وهو اسكت واكفف، وليس كذلك أي، لأنها لا ينجم لها معنى حتى تضاف إلى ما بعدها..⁽¹⁷⁾

ج - وإذا وقعت أن بعد علم ونحوه مما يدل على اليقين، وجب رفع الفعل بعدها، وتكون حينئذ مخففة من الثقيلة، وهذه غير الناصبة للمضارع، لأن هذه ثنائية لفظاً ثلاثية وضعاً، وتلك ثنائية لفظاً ووضعاً⁽¹⁸⁾، وإن وقعت بعد ظن ونحوه مما يدل على الرجحان، جاز في الفعل بعدها وجهان:

1 - النصب على أن أن من نواصب المضارع.

2 - الرفع على أن أن مخففة من الثقيلة، وأما قراءة بعضهم: ألا يرجع بالنصب وقوله:

نرضى عن الله أن الناس قد علموا أن لا يدانينا من خلقه بشر
فمما شذ، نعم إذا أول العلم بغيره جاز وقوع الناصبة بعده، ولذلك أجاز سيبويه: ما علمت إلا أن تقوم بالنصب، قال: لأنه كلام خرج مخرج الإشارة⁽¹⁹⁾
فجرى مجرى قولك: أشير عليك أن تقوم، وقد أجزى بلا تأويل النصب بأن بعد

(16) الرضي، شرح الكافية، ج2، حرف التفسير أن وأي.

(17) ابن يعيش، شرح المفصل، ج8، ومن أصناف الحرف حرف التفسير.

(18) ابن عقيل، شرح الألفية، ج2، إعراب الفعل.

(19) الشيخ خالد الأزهرى، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

العلم الصريح، وممن أجاز ذلك الفراء وابن⁽²⁰⁾ الأنباري، والجمهور مع سيبويه يفصلون، فإن أول العلم بغيره جاز، وإلا امتنع، ولكن المبرد يمنع ذلك مطلقاً، فالأقوال ثلاثة⁽²¹⁾ في هذه المسألة، وتنصب أن هذه الاسم وترفع الخبر خلافاً للكوفيين الذين زعموا أنها لا تعمل شيئاً، ويشترط في اسمها ما يلي:

1- أن يكون ضميراً بمعنى الحال والشأن.

2- وأن يكون محذوفاً، وأما قول الشاعر :

فلو أنك في يوم الرخاء سألتني طلاقك لم أبخل وأنت صديق

فضرورة على الأصح، ويشترط في خبرها أن يكون جملة، ولا يجوز إفراده إلا إذا ذكر الاسم فيجوز الأمران⁽²²⁾، وقد اجتمعنا في قول الشاعر:

بأنك ربيع وغيث مريم وأنك هناك تكون الشمال

ولا يقع قبلها شيء من أفعال الطمع والإشفاق، نحو: اشتهيت وأردت وأخاف، لأن هذه الأفعال يجوز فيها أن يوجد ما بعدها وألا يوجد، فلذلك لا يوجد بعدها إلا أن الناصبة للأفعال، لأنه لا تأكيد فيها ولا مضارعة⁽²³⁾ لما فيه تأكيد، ثم أن خبرها يفصل فيه لأنه إما:

1. جملة اسمية.

2- أو جملة فعلية، والجملة الفعلية ثلاثة أضرب:

1 - جملة فعلية فعلها جامد.

2- جملة فعلية فعلها متصرف قصد به الدعاء.

3- جملة فعلية فعلها متصرف لم يقصد به الدعاء.

فإن كان جملة اسمية، نحو قوله تعالى: ﴿وَاخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [سورة يونس، الآية: 10] أو جملة فعلية فعلها جامد نحو قوله تعالى: ﴿وَأَن يَأْتِيَ الْبُزْجَانِ﴾

(20) الأسموني، شرح الألفية، إعراب الفعل.

(21) الصبان، حاشية على شرح الأشموني للألفية، ج3، إعراب الفعل.

(22) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

(23) ابن بعيش، شرح المفصل، ج 8 فصل وتخفان فيعطل عملهما.

سَعَى ﴿[سورة النجم، الآية: 39]، أو جملة فعلية فعلها متصرف قصد به الدعاء، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ لَمَسَتْ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْكَ﴾ [سورة النور، الآية: 9]، في قراءة من كسر الضاد، لم يفصل منها بشيء، وإن كان جملة فعلية فعلها متصرف لم يقصد به الدعاء، فصل بواحد من أربعة:

1 - قد نحو قوله تعالى: ﴿يَمْلِكُ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا يُسَلِّتِ رِيحَهُمْ﴾ [سورة الجن، الآية:

[28].

2 - التنفيس نحو قوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ رَحِيماً﴾ [سورة المزمل، الآية:

[20]، وقول الشاعر:

فاعلم فعلم المرء ينفعه أن سوف يأتي كل ما قدرا

3 - النفي ولا يكون إلا بلا ولن ولم، نحو قوله تعالى: ﴿وَحَسْبُوا إِلَّا تَكُونُ فِتْنَةً﴾ [سورة المائدة، الآية: 71] وقوله: ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَغْدِرَ عَلَيْهِمْ أَمْدٌ * . . . أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَمْدٌ﴾ [سورة البلد، الآية: 5 و7].

4 - لو نحو قوله تعالى: ﴿وَأَلَوْ اسْتَقْنُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ﴾ [سورة الجن، الآية: 16] ويندر ترك خبرها غير مفعول إن كان فعلاً متصرفاً ولم يكن دعاء، نحو قول الشاعر:

علموا أن يوملون فجادوا قبل أن يسألوا بأعظم سؤال

د - أن المصدرية وهي موصول حرفي، توصل بالفعل المتصرف مضارعاً كان أو ماضياً، نحو: لولا أن من الله علينا . . . ولولا أن ثبتناك . . . أو أمراً نحو حكاية سيويه: كتبت إليه بأن قم . . . هذا هو الصحيح، وقد اختلف في ذلك في موضعين:

1 - كون الموصولة بالأمر والماضي هي الموصولة بالمضارع، والذي خالف في هذا هو ابن طاهر قال: إنها غيرها بدليلين:

أ - أن الدالة على المضارع تخلصه للاستقبال كالسين وسوف، فلا تدخل على غيره.

ب - أنها لو كانت الناصبة لحكم على موضعها بالنصب كما حكم على موضع الماضي بالجزم بعد إن الشرطية، ولا قائل به . . . ويناقش أولاً: بأن هذا

متنقض بنون التوكيد، فإنها تخلص المضارع للاستقبال، وتدخل على الأمر باطراد واتفاق، وبأدوات الشرط، فإنها تخلصه كذلك مع دخولها على الماضي باتفاق.. وثانياً: بأنه إنما حكم على موضع الماضي بالجزم بعد إن الشرطية، لأنها أثرت القلب إلى الاستقبال في معناه، فأثرت الجزم في محله، كما أنها لما أثرت التخليص إلى الاستقبال في معنى المضارع، أثرت النصب في لفظه⁽²⁴⁾..

2- كونها توصل بالأمر، والذي خالف في هذا هو أبو حيان وقال: إنها لا توصل به، والذي سمع من ذلك فأَن فيه تفسيرية، وله على هذا دليان:

أ- أنهما إذا قدرا بمعنى المصدرية، فأت معنى الأمر.

ب- أنهما لم يقعا فاعلاً ولا مفعولاً، إذ لا يصح: أعجبني أن قم. ولا كرهت أن قم، كما يصح ذلك مع الماضي ومع المضارع.. ويناقش أولاً: بأن فوات معنى الأمرية في الموصولة بالأمر عند التقدير بالمصدر، كفوات معنى الماضي والاستقبال في الموصولة بالماضي، والموصولة بالمضارع عند ذلك التقدير، ثم إنه يسلم مصدرية أن المخففة من الثقلية مع لزوم مثل ذلك فيها، في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَسَى أَنُ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا﴾ [سورة النور، الآية: 9]، إذ لا يفهم معنى الدعاء من المصدرية إلا إذا كان مفعولاً مطلقاً، نحو سقيا ورعيا، وثانياً: أنه إنما امتنع ما ذكر، لأنه لا معنى لتعلق الإعجاب والكراهية بالإنشاء لا لما ذكر، ثم يترتب على هذا، أنه لا يسلم مصدرية كي، لأنها لا تقع لا فاعلاً ولا مفعولاً، وإنما تقع مخفوضة بلام التعليل، ومما يقطع بطلان قوله حكاية سيبويه: كتبت إليه بأن قم. حيث ناقش بأن الباء تحتل الزيادة، فهو مردود، إذ إن حروف الزيادة، أو الأصلية، لا تدخل إلا على الأسماء، أو ما هو في تأويلها⁽²⁵⁾، وذكر بعض الكوفيين وأبو عبيدة أن بعض العرب يجزم بأن، ونقله اللحياني عن بعض بني صباح من ضبة، وأنشدوا عليه قول الشاعر:

إذا ما غدونا قال ولدان أهلنا تعالوا إلى أن يأتنا العيد نحطب

(24) ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، أن المتضوغة الهمزة الساكنة النون.

(25) ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، أن المتضوغة الهمزة الساكنة النون.

وقوله أيضاً:

أحاذر أن تعلم بها فتردها فتركها نقلاً عليّ كماهايا

وفي هذا احتمال، لأن عطف المنصوب عليه يدل على أنه سُكِّن للضرورة، لا مجزوم، وقد يرفع الفعل بعدها، وأكثر العرب على وجوب إعمالها، وبعضهم يهملها جوازاً، حملاً على ما المصدرية أختها، بجامع أن كلاً منهما حرف مصدري ثنائي، كما أعملت ما حملاً على إن نحو: كما تكونوا يولّ عليكم... وذلك كقراءة ابن محيصن: لمن أراد أن يتم الرضاعة برفع يتم، وما خرج به من أن أصله يتمون⁽²⁶⁾ وهو منصوب بحذف النون، وحذفت الواو للساكنين لفظاً واستتبع ذلك خطأً، والجمع باعتبار معنى تكلف، وقول الشاعر:

أَنْ تَقْرَأَنْ عَلَى أَسْمَاءَ وَيَحْكُمَا مَنِي السَّلَامِ وَأَنْ لَا تَشْعِرَا أَحَدًا

ويزعم الكوفيون أن هذه هي المخففة شذ اتصالها بالفعل، والصواب قول البصريين أنها الناصبة أهملت حملاً على ما أختها المصدرية⁽²⁷⁾، وليس من ذلك قول الشاعر:

ولا تدفنني في الفلاة فلأنسي أخاف إذا ماتت أن لا أذوقها
كما قد ظن بعض النحويين، لأن الخوف هنا يقين، فأَنْ مخففة من الثقيلة، وتقع أن هذه باعتبار موقعها الإعرابي في موضعين:

أ - الابتداء فتكون في موضع رفع على الابتدائية، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنْ قَبُولُوا حَبْرَ لَحْمٍ﴾ [سورة البقرة، الآية: 184].

ب - أن تقع بعد لفظ دال على معنى غير اليقين، فتكون:

1 - في موضع رفع على الفاعلية، نحو: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾ [سورة الحديد، الآية: 16].

2 - في موضع نصب على المفعولية، نحو: ﴿فَأَزْدَتْ أَنْ أَيْبَهَا﴾ [سورة الكهف، الآية: 79].

(26) الشيخ خالد الأزهرى، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

(27) ابن هشام الأنصاري، معنى اللب، ج1، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

3 - في موضع جر، نحو: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ﴾ [سورة البقرة، الآية: 254].

4 - محتملة للجر والنصب، نحو: ﴿وَالَّذِي أَلْهَمَ أَنْ يَقُولَ لِي خَلِّتَنِي﴾ [سورة الشعراء، الآية: 82]. إذ أصله في أَنْ يغفر لي، فحذفت في، فنصب ما بعدها أو أبقى على جره⁽²⁸⁾.

وَأَنَّ هذه تنصب ظاهرة ومضمرة، فالظاهرة نحو: أَنْ يغفر لي، والمضمرة قسمان:

أ - واجبة الإضمار، وذلك في خمسة مواضع:

1 - بعد لام الجحود، وهي لام الجر المسبوق بكون ناقص ماضٍ لفظاً ومعنى أو معنى فقط منفي، ولا يكون النفي إلا بما ولم، نحو: ما كان الله ليعذبهم، لم يكن الله ليغفر لهم، فيعذب ويغفر منصوبان بأن مضمرة وجوباً بعد اللام عند البصريين لا باللام، واللام متعلقة بمحذوف لا زائدة، وذلك المحذوف هو الخبر لا الفعل الذي دخلت عليه اللام، وخالف في ذلك كله الكوفيون، وقد صرح بالخبر الذي زعمه البصريون من قال:

سموت ولم تكن أهلاً لتسمو ولكن المضيق قد يصاب

فهذا بمنزلة ما قدره من قولك: ما كان محمد مريداً للفعل، واحتج الكوفيون بقول الشاعر:

لقد عدلتني أم عمرو ولم أكن مقالتها حياً لأسمعا

إذ لو كانت أَنَّ هي الناصبة للزم تقديم معمول صلتها عليها، وذلك ممتنع، وناقش هذا، بأن ذلك قد جاء مع صريح أَنَّ في قوله: كان جزائي بالعصا أَنَّ أجلداً. والجواب في الاثنين واحد، ولكن يناقش أيضاً رأي البصريين هذا، بأن الجواب في الاثنين ليس واحداً، إذ إن معمول صلة أَنَّ في البيت الأول: لقد عزلتني أم عمر والخ غير جار ومجرور كما في البيت الثاني: كان جزائي الخ، ومما هو متعارف أن الظرف والجار والمجرور يتوسع فيهما ما لا يتوسع في غيرهما، وعلة امتناع ذكر أَنَّ بعد لام الجحود أن التعبير بقولهم: فلان ما كان

(28) الشيخ خالد الأزهرى، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

ليفعل رد لقولهم سيفعل، فاللام في مقابلة السين، فكما أن السين لا تذكر معها أن، فكذلك مع اللام لا تذكر أن، وقد ذهب قوم إلى أنه يجوز إظهار أن بشرط حذف اللام، والحجة في هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [سورة يونس، الآية: 37] ورد هذا بأن أن يفترى مصدر مؤول مخبر به عن القرآن، وهو مصدر مثله، وزعم بعض النحويين أن هذا الحكم لا يختص بكان، بل يجوز في سائر أخواتها، نحو: ما أصبح زيد ليفعل، وذهب فريق إلى أنه يجوز في ظن قياساً على كان، نحو: ما ظننت زيداً ليفعل، ووسع بعضهم الدائرة فأجاز في كل فعل تقدمه نفي، نحو: ما جاء زيد ليفعل⁽²⁹⁾ . . .

2- بعد أو العاطفة إذا صلح في موضعها حتى بمعنى إلى، نحو قول الشاعر:
لاستسهلن الصعب أو أدرك المنى فما انقادات الآمال إلا لصابر
أو صلح في موضعها إلا الاستثنائية، نحو قول الشاعر:
وكنيت إذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها أو تستقيما
أي إلا أن تسقيم فلا أكسر كعوبها، ولا يصلح هنا معنى إلى، لأن الاستقامة ليست غاية للكسر، .

3- بعد حتى الجارة إن كان الفعل مستقبلاً باعتبار زمن التكلم، وباعتبار ما قبلها، نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَفِيءَ إِلَآءَ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [سورة الحجرات، الآية: 9] ﴿حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوقِنًا﴾ [سورة طه، الآية: 91] . . ﴿وَذَلَّلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ﴾ [سورة البقرة، الآية: 214] . فإن قول الرسول وإن كان ماضياً بالنسبة لزمن الإخبار وكذلك الزلزال، إلا أنه مستقبل بالنسبة إلى الزلزال، فإن راعيت حكاية الحال وأن كلا منهما قد مضى رفعت، وإن راعيت أن قول الرسول مستقبل بالنسبة للزلزال نصبت، ويرفع الفعل بعد حتى إذا كان حالاً، أو مؤولاً بالحال، مسبباً عما قبلها، فضلة تم الكلام قبله⁽³⁰⁾، نحو: مرض عمر حتى لا يرجونه، فلا يرجونه حال لأنه في قوة فهو الآن لا يرجي، ومسبب عما قبلها لأن عدم الرجاء سبب عن المرض،

(29) الشيخ خالد الأزهرى، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

(30) الشيخ خالد الأزهرى، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

وفضلة لأن الكلام تم قبله بالجملة الفعلية، ويجب النصب في مثل: لأسيرن حتى تطلع الشمس، خلافاً للكوفيين، وما سرت حتى أدخلها، وأسرت حتى تدخلها: لانتفاء السببية، أما الأول فلأن طلوع الشمس لا يتسبب عن السير، وأما الثاني فلأن الدخول لا يترتب عن عدم السير، وأما الثالث فلأن السير لم يتحقق وجوده، وأجاز الأخفش الرفع بعد النفي على أن يكون أصل الكلام إيجاباً، ثم أدخلت أداة النفي على الكلام إيجاباً، ثم أدخلت أداة النفي على الكلام بأسره، لا على ما قبل حتى خاصة⁽³¹⁾.

4 - 5 بعد فاء السببية وواو المعية بشرطين:

أ - أن تكون الفاء للسببية، والواو للمعية، ولهذا رفع الفعل في قول الشاعر:

ألم تسأل الربيع القواء فينطق وهل تخبرنك اليوم بيداء سملق

ب - أن يكونا مسبوقين بنفي محض، أو طلب بالفعل، فلا يجوز النصب في نحو: محمد يأتينا فيحدثنا، فأما قول الشاعر:

سأترك منزلي لبني تميم وألحق بالحجاز فاستريحاً

فضرورة، وقيل: الأصل فاستريحن بنون التوكيد الخفيفة، فأبدلت في الوقف ألفاً كما يوقف على لنسفعاً بالألف، وهذا التخريج هروب من ضرورة إلى ضرورة، إذا إن توكيد الفعل في غير القسم، والشرط، والطلب، ضرورة⁽³²⁾، والطلب يشمل الآتي: الأمر، النهي، الدعاء، العرض، التحضيض، التمني، الاستفهام، النفي، فهذه ثمانية أشياء، هي ما يعبر به عند النحويين بالأجوبة الثمانية، وقد ألحق الترجي بالتمني، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿لَعَلِّي أَتْلُفَ الْأَمِّيَّةَ أَتَسْبَبُ التَّمَكُّوتَ فَلَأُطِلَّ إِلَى اللَّهِ مُؤَمِّنًا﴾ (سورة غافر، الأيتان: 36 و37) في قراءة النصب. فالنفي نحو: ما تأتيني فأحدثك، وفي هذا أربعة أوجه:

1 - أن تقدر الفاء لمجرد عطف لفظ الفعل على لفظ ما قبلها، فيكون

(31) الشيخ خالد الأزهرى، التصريح على التوضيح، باب إعراب الفعل.

(32) ابن هشام الأنصاري، شذور الذهب، المنصريات.

شريكة في إعرابه، فيجب هنا الرفع، لأن الفعل الذي قبلها مرفوع، والمعطوف شريك المعطوف عليه، فكأنك قلت: ما تأتيني فما أكرمك، فهو شريكه في النفي الداخل عليه، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَطُغُونَ * وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [سورة المرسلات، الآيات: 35 و36] فالفاء هنا عاطفة كما ذكر، والفعل بعدها داخل في سلك النفي السابق، فكأنه قيل: لا يؤذن لهم فلا يعتذرون..

2- أن تقدر الفاء لمجرد السببية، ويقدر الفعل الذي بعدها مستأنفاً، ومع استثنائه يقدر مبنياً على مبتدأ محذوف، فيجب الرفع لخلو الفاعل من الناصب والحاجز، فتقول: ما تأتيني فأكرمك بمعنى فانا أكرمك لكونك لم تأتني، وذلك إذا كنت كارهاً لمجيئه، والفرق بين هذا الوجه والذي قبله، أن هذا الوجه شمل فيه النفي ما قبل الفاء دون ما بعدها، وفي الوجه الأول شمل النفي ما قبل الفاء وما بعدها..

3- أن تقدر الفاء عاطفة لمصدر الفعل الذي بعدها على المصدر المؤول مما قبلها، ويقدر النفي منصباً على المعطوف دون المعطوف عليه، فيجب حيثشذ النصيب بأن مضمرة وجوباً، والتقدير ما يكون منك إتيان فإكرام مني، أي ما يكون منك إتيان فيعقبه مني إكرام، بل يكون منك إتيان ولا يكون مني إكرام... .

4- أن تقدر الفاء لعطف مصدر الفعل الذي بعدها على المصدر المؤول مما قبلها، ولكن يقدر النفي منصباً على المعطوف عليه، فينتفي المعطوف لأنه سبب عنه وقد انتفى، ويكون معنى الكلام، ما يكون منك إتيان فكيف يكون مني إكرام؟... فلنا إذن وجهان في الرفع كما في الأول والثاني، ووجهان في النصيب⁽³³⁾ كما في الثالث والرابع، ومن مجيء النصيب بعد النفي قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّقِنَ عَلَيْهِمْ قِيَمَتُهُمْ﴾ [سورة فاطر، الآية: 36].. والأمر نحو قول الشاعر:

ياناق سبري عنقاً فسيحاً إلى سليمان فنستريحاً

وشرطه أمران:

1- أن يكون بلفظ الفعل، فلا يجوز أن تقول: صه فنكرمك بالنصب،

(33) ابن هشام الأنصاري، شذور الذهب، المنصوبات.

وهذا رأي جمهور النحاة، وخالف الكسائي في ذلك، فأجاز النصب مطلقاً، سواء كان الطلب بالفعل أو باسم الفعل أو غير ذلك، فالمهم أن يكون هناك طلب، وفصل ابن عصفور وابن جني، فأجازاه إذا كان اسم الفعل من لفظ الفعل، نحو: نزال فنكرمك، أو معناه إن لم يكن من لفظه، نحو: صه فنكرمك، والنهي نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَأْ عَلَى الْقَوْمِ حَتَّىٰ يُسَلِّمُوا عَلَيْكَ﴾ [سورة طه، الآية: 61] . . ﴿وَلَا تَطْعَمُوا فِيهِ قَبِيلَ عَلَيْكَ حَضْبِي﴾ [سورة طه، الآية: 81]، وإن انتقض النهي بإلا قبل الفاء لا يجوز النصب، نحو: لا تضرب إلا عمراً فيغضب، فيجب في يغضب الرفع، والدعاء نحو قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِن مَّا نَدُّ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الصَّالَاتِ الْأَكْبَرِ﴾ [سورة يونس، الآية: 88] . . وقول الشاعر:

رب وفقنسي فلا أعدل عن سنن الساعين في خير سنن

وشرطه أن يكون بالفعل، فلو قلت سقيا ورعيا فيرويك الله لم يجز النصب، والاستفهام نحو: هل أخوك قائم فأكرمه، ولا فرق بين الاستفهام بالحرف نحو: ﴿قَهْلَ لَنَا بِن شُعْمَةَ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾ [سورة الاعراف، الآية: 73]، والاستفهام بالاسم نحو: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِئُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُعْطِيَهُمْ كَثْرًا﴾ [سورة البقرة، الآية: 245]، والاستفهام بالظرف نحو: أين بيتك فازورك، وشرطه ألا يكون بأداة تليها جملة اسمية خبرها جامد، إذ لا يجوز: هل أخوك عمرو فأكرمه، بخلاف هل أخوك قائم فأكرمه، والعرض نحو قول الشاعر:

يا بن الكرام ألا تدنو فتبصر ما قد حدثوك فمارء كمن سمعا

والتحضيض نحو: هلا أسلمت فتدخل الجنة، والتمني نحو قوله تعالى: ﴿يَتْلِيَنِّي كُنتَ مَعَهُمْ فَأَوْزَ قَوْزًا عَظِيمًا﴾ [سورة النساء، الآية: 73] وقول الشاعر:

ألا رسول لنا منها فيخبرنا ما بعد غايتنا من راس مجرانا

فهذه أمثلة النصب بعد فاء السببية في المواضع الثمانية، وأما النصب بعد واو المعية فسمع في خمسة⁽³⁴⁾، وقاسه النحويون في ثلاثة، فالخمس المسموع فيها هي:

(34) ابن هشام الأنصاري، شعور الذهب، المنصوبات.

1 - النهي نحو قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَلَأَ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَلُوا مِنْكُمْ وَيَمْلَأَ الصَّابِرِينَ﴾
[سورة آل عمران، الآية: 142].

2 - الأمر نحو قول الشاعر:
فقلت ادعي وأدعو إن أندى لي صوت أن ينادي داعيان
3 - النهي نحو قول الشاعر:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم
وتقول: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، فإذا أردت بالواو عطف الفعل على الفعل جازمت الثاني، وكان شريك الأول في النهي، وكأنك قلت: لا تفعل هذا ولا هذا، وحيث أنك فلتقي ساكنان اللام والياء فتكسر الياء على أصل التقاء الساكنين، وإن أردت عطف مصدر الفعل على مصدر مؤول مما قبله نصبت الفعل بأن مضمرة وجوباً، وكان النهي حيثنذ عن الجمع بينهما، وإن أردت الاستئناف رفعت الثاني⁽³⁵⁾.

4 - التمني نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِ رَبِّكُمْ وَلَئِنْ عَصَيْتُمْ أَوْامِرِي لَآتِيَنَّكُمْ الْعَذَابُ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْفِتْنَةَ لَأَتِيَنَّكُمْ ذَٰلِكُمْ وَنُفِيتُ عَنْكُمْ الْفِتْنَةَ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْفِتْنَةَ لَأَتِيَنَّكُمْ ذَٰلِكُمْ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْفِتْنَةَ لَأَتِيَنَّكُمْ ذَٰلِكُمْ﴾
[سورة الأنعام، الآية: 27].

5 - الاستفهام نحو قول الشاعر:
ألم أك جاركم ويكون بيني وبينكم المودة والأخاء
ب - جائزة الإضمار، وذلك بعد خمسة أشياء هي:

1 - حرفان من حروف الجر، كي واللام، فأما كي فيشترط فيها ألا تتقدمها اللام لفظاً أو تقديرأ، نحو: جئت كي أزورك، وأما اللام فيشترط فيها ألا تسبق بكون ناقص ماض منفي، ولم يقترن الفعل بلا، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الْفِتْنَةُ فَلَآتِيَنَّهُمْ وَلَئِنْ عَصَيْتُمْ أَوْامِرِي لَآتِيَنَّكُمْ الْعَذَابُ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْفِتْنَةَ لَأَتِيَنَّكُمْ ذَٰلِكُمْ﴾ [سورة الزمر، الآية: 12] فإن سبقت بالكون السالف وجب إضمار أن كما تقدم، وإن قرن الفعل بلا نافية أو مؤكدة، وجب إظهار أن، نحو قوله تعالى: ﴿لَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْفِتْنَةَ لَأَتِيَنَّكُمْ ذَٰلِكُمْ﴾ [سورة النساء، الآية: 165] ﴿لَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْفِتْنَةَ لَأَتِيَنَّكُمْ ذَٰلِكُمْ﴾ [سورة الحديد، الآية: 29].

(35) ابن هشام الأنصاري، شذور الذهب، المنصوبات.

2- بعد أو العاطفة، إذا كان العطف على اسم خالص من التقدير بالفعل،
نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِإِسْرَءِيلَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ رِيًّا يَحَابُّ أَوْ رُسُلًا﴾
[سورة الشورى، الآية: 51] في قراءة غير نافع بنصب يرسل عطفاً على «وحياً».

3- بعد الواو العاطفة أيضاً، والشرط كما تقدم في أو، نحو قول الشاعر:
وَلُبْسُ عِبَادَةٍ وَتَقَرُّعَيْنِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ لِبْسِ الشَّفُوفِ

4- بعد الفاء العاطفة، والشرط كما تقدم في أو، نحو قول الشاعر:
لَوْلَا تَوَقُّعُ مَعْتَرٍ فَأَرْضِيَهُ مَا كُنْتُ أَوْثَرُ إِتْرَابًا عَلَى تَرَبِّ

5- بعد ثم العاطفة، والشرط كما تقدم في أو، نحو قول الشاعر:
إِنِّي وَقَتْلِي سُلَيْكًا ثُمَّ أَعْقَلَهُ كَالثَّوْرِ يُضْرَبُ لَمَّا عَافَتْ الْبَقَرُ

وأما إذا كان العطف على اسم غير خالص من التقدير بالفعل، نحو:
الطائر فيغضب على الذباب، فيجب الرفع، لأن التقدير، الذي يطير فيغضب الخ
ولا ينصب في غير هذه المواضع المتقدمة بأن إلا شذوذاً⁽³⁶⁾، كالمثل المشهور:

تَسْمَعُ بِالْمَعِيدِي خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ - بنصب تسمع، وقول آخر: خذ اللص قبل
يأخذك. بنصب يأخذك، وقراءة بعضهم: ﴿بَلْ تَقْلُبُ لَمَلِي عَلَى الْبَطِيلِ فَيَدْمَغُهُ...﴾
[سورة الأنبياء، الآية: 18] بنصب يدمغه، وقول الشاعر:

أَلَا أَيُّهَا الزَّاجِرِيُّ أَحْضَرُ الْوَعَى وَأَنْ أَشْهَدُ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مَخْلُودِي
وقد ذكر لأن معاني أربعة غير المتقدمة:

1- الشرطية كإن المكسورة، وإلى هذا ذهب الكوفيون، ورجحه ابن هشام

في المغني بما يأتي:

توارد أن المفتوحة والمكسورة على المحل الواحد، والأصل التوافق،
فقرئ بالوجهين قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقِيلَ لِخَدِّهِمَا﴾ [سورة البقرة، الآية: 282] ﴿وَلَا
يَجُوزُ لَكُمْ مَسَافَاةٌ قَوْمٍ أَنْ مَكَوْكُمْ﴾ [سورة المائدة، الآية: 2] ﴿أَفَتَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ
صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ﴾ [سورة الزخرف، الآية: 5] وقول الشاعر:
أَتَغْضَبُ أَنْ أَذْنًا قَتِيْبَةً حَزَنًا...

(36) ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى الفقه ابن مالك، هذا باب إعراب الفعل.

ومجيء الفاء بعدها كثير، نحو قول الشاعر:
أبا خراشة أما أنت ذا نفر فإن قومي لم تأكلهم الضبع
وعطفها على المكسورة مثل قول الشاعر:
إما أقمت وأما أنت مرتحلا فالله يكلاً ما تأتي وما تذر
الرواية بكسر أن الأولى وفتح الثانية، فلو كانت المفتوحة مصدرية لزم
عطف المفرد على الجملة⁽³⁷⁾ وهو بعيد.

2 - النفي كان المكسورة قبل في قوله تعالى: ﴿أَنْ يُؤَكِّدَ أَكْثَرُ ثَقَلٍ مَا أُوْبِيْتُمْ﴾
[سورة آل عمران، الآية: 73].

3 - معنى إذ كما قال الكوفيون في إن المكسورة، وهذا ما قيل في قوله
تعالى: ﴿بَلْ يَجْعَلُ أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ يَنْفَعُهُ﴾ [سورة ق، الآية: 2] ﴿يُنْزِلُ الرُّسُولَ وَلِيَّاكُمْ أَنْ
تُؤْمِنُوا﴾ [سورة الممتحنة، الآية: 1] وقول الشاعر:
أنغضب أن أذننا قتيبة حزنا.

والصواب أنها في هذا كله مصدرية، وقبلها لام العلة مقدره.
4 - أن تكون بمعنى لئلا، قيل به في معنى قوله تعالى: ﴿يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ
تَضِلُّوا﴾ [سورة النساء، الآية: 176] وقول الشاعر:

نزلتم منزل الأضياف منا فعجلنا القرى أن تشتمونا
والتحقيق أنها مصدرية، والأصل كراهة أن تضلوا، ومخافة أن تشتمونا،
وهو قول البصريين، وقيل: هو على إضمار لام قبل أن ولا بعدها، وفي هذا
تعسف⁽³⁸⁾... وإلى هنا ينتهي البحث وقد راعيت فيه الإيجاز ما أمكن،
وحاولت فيه البعد عن إيراد الأقوال ومناقشتها إلا عرضاً وبصورة مختصرة.

(37) ابن هشام الأنصاري، معنى اللبيب، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

(38) ابن هشام الأنصاري، معنى اللبيب، أن المفتوحة الهمزة الساكنة النون.

اللَّحْنُ

عند شعراء القرنين الثاني والثالث الهجريين

د. نجيم العربية المبيدي
كلية إدرية - جامعة الصالحين - أربيل

ما إن انتشر الإسلام في مناطق بعيدة عن قلب الجزيرة العربية، موطن اللغة الفصحى، حتى أنشئت مدن جديدة أقام فيها المسلمون، فبُنيَت البصرة والكوفة وبغداد، وسكنها ناس من أمم شتى، والتقت فيها الحضارات، وتشابكت فيها اللغات، وكانت العربية هي اللغة الأم في ذلك المجتمع؛ لأنها لغة الدين الجديد ولغة القرآن الكريم.

وكان هذا الامتزاج بين الأجناس المختلفة قد ترك أثره في لغة العرب، إذ دخلت فيها ألفاظ أجنبية، حُوِر بعضها ليلائم النطق العربي والأوزان العربية، وخضع بعضها للاشتقاق الذي كان يجري على الألفاظ العربية، وكان هذا إيذاناً بظهور العربية المولدة.

والعرب الذين اختلطوا بغيرهم ابتعدوا قليلاً عن أصول لغتهم الفصحى،

فلم يلتزموا بتطبيق بعض قواعدها، ولم يضبطوا بعض أحكام الاشتقاق والتصريف، فجاءوا بالفاظ خارجة على القياس، وحاول بعضهم أن يقيس ألفاظاً على صيغ معينة، في حين أنها لم ترد فيما أثر عن العرب من صيغ.

ونتيجة لكل هذا ظهرت اللغة العامة وفشا في أوساطهم اللحن، وتسرب فدخل لغة المثقفين من شعراء وكتاب وغيرهم، وحينما شعر علماء اللغة بشيوع هذه الظاهرة وانتشارها في أوساط المتأدبين، انبرى نفر منهم للوقوف بوجه هذه الموجة، وألقوا في ذلك بعض المصنفات لبيان ما شاع في كلام الناس من الخطأ واللحن، فألف الكسائي (أدب العامة)، وألف ابن قتيبة (أدب الكاتب)، وألف أبو بكر الزبيدي (لحن العامة)، وألف الجواليقي (التكملة فيما تلحن فيه العامة)، وألف ابن مكي الصقلي (تثقيف اللسان)، وألف الحريري (درة الغواص)، وألف ابن الجوزي (تقويم اللسان).

وعلى الرغم من كثرة هذه المحاولات إلا أنها لم تستطع أن تحد من هذه الظاهرة التي أخذت تسري في المجتمعات العربية، حتى استفحل ضررها فيما بعد ذلك بقرون.

ولم يقتصر اللحن على لغة العامة، وإنما شاع وتسلسل إلى لغة الخاصة والطبقات المثقفة، وربما وجد له منفذاً إلى قصور الخلفاء والأمراء. وفي ذلك يروي لنا ياقوت الحموي بعض الأخبار التي تشير إلى وجود اللحن في كلام الخلفاء، يقول ياقوت⁽¹⁾: «تكلم أبو جعفر المنصور في مجلس فيه أعرابي فلحن، فصر الأعرابي أذنيه، فلحن مرة أخرى أعظم من الأولى، فقال الأعرابي: أب لهذا، ما هذا؟ ثم تكلم فلحن الثالثة، فقال الأعرابي: أشهد لقد وليت هذا الأمر بقضاء وقدر». والخبر الثاني الذي أورده ياقوت هو أن أبا جعفر المنصور صلى بالناس وقرأ (ألهاكم التكاثر) فلحن في موضعين⁽²⁾. أما الخبر الآخر الذي ساقه ياقوت فيتعلق بالرشيد، حيث روي «عن سعيد بن مسلم أنه

(1) إرشاد الأريب 1/84 دار المأمون من القاهرة.

(2) المصدر السابق 1/85.

قال : دخلت على الرشيد فبهرنى هية وجمالاً فلما لحنَ خف في عيني»⁽³⁾.

ويعلل (يوهان فك) لحن المنصور بأنه - كأكثر العباسيين - لم يكن خالص العروبة من جهة الدم⁽⁴⁾.

وقد يكون حظ هذه الروايات من الصحة قليلاً، ذلك أن المنصور كان رجلاً واسع الثقافة، وكان خطيباً لامعاً⁽⁵⁾. كما كان الرشيد على قدر كبير من الثقافة، يؤيد ذلك أن العُماني الراجز أنشده في وصف الحصان:

كَأَن أَذْنِيهِ إِذَا تَشَوَّفَا قَادِمَةً أَوْ قَلَمًا مُحَرَّفَا

فأحسن الرشيد بلحنه، واقترح عليه وضع كلمة (تخال) بدل (كأن)⁽⁶⁾ ليستقيم الكلام ويتخلص من اللحن.

وفي كل الأحوال فإن إيراد هذه الأخبار في كتاب ياقوت أو غيره يوحى بإمكانية وقوع اللحن عند بعض الخلفاء لاسيما المتأخرين منهم. هذا بالإضافة إلى ما أورده ياقوت من انتقال اللحن إلى مجالس العلماء والمحدثين، حيث روى عن الخليل بن أحمد أنه قال: سمعت أيوب السجستاني يحدث بحديث فلحن فيه، فقال: استغفر الله، يعني أنه عدّ اللحن ذنباً⁽⁷⁾.

وكان ابن سيرين يسمع الحديث ملحوناً فيحدث به على لحنه، وبلغ ذلك الأعشى فقال: إن كان ابن سيرين يلحن فإن النبي ﷺ لم يكن يلحن، فقومه⁽⁸⁾.

ومع أنهم كانوا يعدّون اللحن عيباً لا ينبغي لعربي أن يقع فيه حتى إنهم قالوا: «اللحن في المنطق أقبح من آثار الجدري في الوجه»⁽⁹⁾. كما قال عبد

(3) المصدر السابق 83/1.

(4) العربية ص 60 ترجمة د. عبد الحليم النجار - دار الكتاب العربي.

(5) العربية - يوهان فك ص 60.

(6) المقد الغريد - ابن عبد ربه 367/5 لجنة التأليف القاهرة.

(7) إرشاد الأريب - ياقوت الحموي 79/1.

(8) المصدر السابق 79/1.

(9) البيان والتبيين - الجاحظ 216/2 عبد السلام هارون ط3.

الملك بن مروان: «اللحن هجئة على الشريف»⁽¹⁰⁾. إلا أنه وجد عند طائفة من المثقفين ومنهم الشعراء على الرغم مما كانوا يتصفون به من المقدرة اللغوية ومن امتلاك ناصية اللغة والاشتهار بالفصاحة، ولهذا افتخر السيد الحميري بأنه لا يقع له إقواء أو لحن في شعره فقال:

أحوك ولا أقوى ولست بلاحن وكم قائل للشعري قوي ويلحن
وقد استشرى أمر اللحن عند شعراء الطبقات السفلى، لاسيما في شعرهم الذي نُظم في المناسبات الخاصة، أما الشعراء البارزون فكانوا يلحنون أيضاً. ولكن اللحن في شعرهم كان قليلاً.

وتبرز ظاهرة اللحن في القرن الثالث الهجري أكثر من بروزها في القرن الثاني، فإذا كان اللحن في القرن الثاني مقصوراً على شعر الفرص والمناسبات، فإنه في القرن الثالث أخذ يسري في معظم جوانب الشعر، حتى أخذت لغة المثقفين تبتعد بصورة مطردة من النموذج الفصح⁽¹¹⁾. حتى ليقال إنه صارت هناك لغتان: العربية والمولدة⁽¹²⁾.

من أجل ذلك أخذ العلماء يضعون المبادئ لتنقية اللغة كما يقول (يوهان فك)، ويرى أن هذه المبادئ قد احتذاها الشعر الرفيع في جميع العصور كما هو الأعم الأغلب في أشعار أبي نواس⁽¹³⁾.

وقد فرض ابن قتيبة في القرن الثالث مطالب لمراعاة صحة اللغة وسلامتها، لم يؤدها معاصروه على وجه الدقة، بل هو نفسه قد اصطدم هنا وهناك مع قواعده، وحتى الشعر الرفيع في عصره لم يف بمطالب (تنقية اللغة)⁽¹⁴⁾.

وقد أحدث ظهور العربية المولدة تغييراً ملحوظاً في مقدرة الشعراء على

(10) المصدر السابق 2/ 216.

(11) العربية - يوهان فك ص 125.

(12) تاريخ آداب العرب - الرافعي 1/ 338 مطبعة الاستقامة ط2.

(13) العربية ص 91.

(14) العربية ص 135.

استخدام المادة اللغوية كما كان يستخدمها الشعراء القدامى، فقد ظهر عندهم فتور في الحس اللغوي، وهو فتور كان ييسر السبيل أمام الأخطاء اللغوية للظهور⁽¹⁵⁾.

ولكن هذه الأخطاء - في حقيقتها - لم تكن بتلك الصورة الواسعة التي صوّرها العلماء والنحاة، وإنما هي أخطاء يسيرة يمكن تخريج بعضها على وجه من وجوه العربية، كما فعل ابن قتيبة في تخريج بعض الأخطاء الواردة في شعر أبي نواس، فقد تمحل له الأعذار، ويّين أنه على حجة من الشعر المتقدم، وعلى علة يتّنه من علل النحو⁽¹⁶⁾.

ويبدو أن التحامل على بعض الشعراء كان دافعاً للتنبيه على وجود أخطاء في شعرهم، ومحاولة توضيح هذه الأخطاء، فقد روي عن المبرد أنه قال عن أبي نواس: إنه لحانة⁽¹⁷⁾. في حين دافع ابن قتيبة عنه وخزج ما يُنسب إليه من أخطاء.

وكان اللحن يأخذ صوراً شتى، يرجع قسم منها إلى اشتقاق صيغ وأوزان جديدة، ويرجع قسم منها إلى الخطأ في حركات الإعراب، والقسم الآخر يعود إلى تخفيف الهمزة أو حذفها، أو ما إلى ذلك مما أدخل بعضه في باب الضرورة الشعرية، وسنحاول إيضاح بعض هذه الجوانب مع الاستشهاد لها بما في شعر ذلك العصر من لحن.

الصيغ والأوزان الجديدة:

وردت في شعر هذه الفترة صيغ مخالفة للقياس، وصيغ لم تكن شائعة فيما سبق لاسيما في شعر بشار بن برد، وكأنه كان يعتمد ذلك، ليدل على مقدرته في اللغة، وكان يطعن عليه في ذلك بعض العلماء مثل الأخفش وسيبويه، فما كان منه إلا أن يتوعددهم ويهددهم بالهجاء فيكفون عنه.

(15) حياة الشعر في الكوفة إلى نهاية القرن الثاني الهجري - يوسف خليف ص 678.

(16) الشعر والشعراء - ابن قتيبة 2/ 700 دار الثقافة - بيروت.

(17) الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء - المرزباني ص 286 المطبعة السلفية 1343هـ.

فقد صاغ بشار من (الغزل) و(الوجل) مصادر على وزن (فَعَلَى) وهو غير
معدود في المصادر، قال:

على الغزلى سلام الله مني وإن صنع الخليفة ما يشاء⁽¹⁸⁾

وقال:

على الغزلى مني السلام وربما خلوت بها من عارب في خلا ندي⁽¹⁹⁾

وقال:

على الغزلى مني السلام فربما لهوئ بها في ظل مروءة زهر⁽²⁰⁾

ثم قال:

فالآن أقصر عن سُميَّة باطلي وأشار بالوجللى عليّ مشير⁽²¹⁾

فالغزلى: مصدر بمعنى الغزل، أي أنه أقلع عن الغزل.

والوجللى: مشتق من الوجلى، أراد به التقوى، وقد استعمله في بيت آخر

فقال:

كالجن ضرابين للرقاب دأب امرئ للوجللى ركب⁽²²⁾

وقد أنكروا عليه هذا الوزن، وقيل: إن مثله لا ينقاس، وإنما سُمع منه
مثل (جمزى)، وهذا يُعمل فيه بالسماح لا بالقياس.

ويبدو أن بشاراً كان يريد أن يتوسّع في اللغة، ويقيس على كثير من
الأوزان السماعية. فلو أنه كان يعتقد بخطأ القياس على هذا الوزن لما جاء به
خمس مرات في شعره، ثم إنه لما سمع الأخفش يطعن عليه ذلك قال: ويلي
على القصارين، متى كانت اللغة في بيوت القصارين؟ دعوني وإياه. فلما سمع

(18) الديوان - تحقيق محمد الطاهر بن عاشور 105/1 القاهرة 1950.

(19) الديوان 72/3 والمارب هي المرأة العروب المتحبة إلى الرجل.

(20) الديوان 277/3، وفي الموشع ص246: في ظل مخضرة.

(21) الديوان 298/3، والأغاني 209/3 ط وزارة الثقافة مع اختلاف في الرواية. والموشع 246.

(22) الديوان 143/1.

الأخفش ذلك جزع وبكى، حتى ذهب أصحابه إلى بشار واستوهبوا منه عرضه وسألوه ألا يهجو، فقال: وهبته للزم عرضه. فكان الأخفش بعد ذلك يحتج بشعره في كتبه ليبلغه، فكفّ عن ذكره بعد هذا⁽²³⁾.

واستعمل بشار كذلك صيغة جديدة هي (السُّلُوب)، وهذه الصيغة لم يذكرها علماء اللغة، وإنما ذكروا (السُّلُوب) وهو الطويل، قال بشار: وجيد يُشبهه الدُرُّ كجيد الريم سُلُوب⁽²⁴⁾

ومما جاء له من الصيغ الجديدة قوله:

وإذا سرى كحل الزميل بأرقٍ من قرع بازله ومن قيقابه⁽²⁵⁾

فإنه يقال: قب الفحل قَبًا وقِييًّا: إذا قعقت أنيابه، ويشار قدر له فعلاً على وزن فاعل للمبالغة، فجاء له بمصدر المفاعلة كالقيتال فقال: قيقاب⁽²⁶⁾. هذا إذا لم تكن هذه اللفظة محرّفة عن (قبقابه) ومعناها الجمل الهذار.

ومن الأوزان التي استعملها في شعره والتي لم تؤثر عن العرب قوله: كأنه من غلواء الجرد في العسكر المسلطح المقوّد⁽²⁷⁾ والمقوّد صاغة بشار من (اقوّد) إذا كان ذا قائد، وهذه الصيغة لم يذكرها أهل العربية، وإنما جاء بها بشار على وزن: معوّج ومزوّر.

ونظير هذا الاستعمال قوله:

ترقّد في ريعانها المرقّد⁽²⁸⁾

ومن اشتقاقاته التي انفرد بها قوله:

لقد ذكرتك والفوقان يأخذني وما نسيتك بين الكأس والكوب⁽²⁹⁾

(23) الأغاني 3/ 209 والموشح 247.

(24) الديوان 1/ 205.

(25) الديوان 1/ 282.

(26) الديوان 1/ 282 هامش 3.

(27) الديوان 2/ 238 والمسلطح: المتسع.

(28) الديوان 2/ 227 ترقّد: أي ترقص وذلك للأكم، والريعان: اضطراب السراب.

(29) الديوان 1/ 195.

فقد اشتق من الفواق⁽³⁰⁾ مصدراً دالاً على الاضطراب كالفليان وسكته للضرورة. وإذا كانت الكلمة محرّفة عن الفرقان فلا شاهد فيه.

وكذلك انفرد باشتقاق وصف (أصولة) فقال:

فلا يأتنا منك الحديث لذاذة لأصولة لا يأمن الهول راكبه⁽³¹⁾

ذلك أن (أصولة) صفة للمبالغة مشتقة من: صول البعير: إذا صار يقتل الناس ويعدو عليهم، فهو صؤول ثم نزل صؤول منزلة الاسم فجمعه على (أصولة) ثم أطلقه على الواحد للمبالغة. هذا إذا لم تكن هذه الكلمة محرّفة⁽³²⁾.

واستعمل كلمة (المأجن) وهي من الصيغ التي لم تُسمع عن العرب،

فقال:

كالمأجن المستور إذ زرتة في دار ملك، لبطها راعب⁽³³⁾

فالمأجن: من أجن الماء: إذا تغيّر طعمه من طول مكثه، وهو اسم مكان الأجن، قال شارح ديوانه: «ولم يسمع المأجن من العرب واستعمله المولّدون»⁽³⁴⁾.

ومما طعن عليه في استعماله للصيغ الجديدة قوله في صفة سفينة:

تلاعب نينان البحور وربما رأيت نفوس القوم من جريها تجري⁽³⁵⁾

قال الأخفش: لم أسمع بـ(نون ونينان)⁽³⁶⁾. وهذا الوزن سمع في جمع حوت: حيتان. إلا أن كتب اللغة ذكرت هذا الوزن، جاء في اللسان مادة

(30) الفواق: اسم للريح التي تترسّ في الصدر لها صوت، تكون عند الاحتضار أو من شدة المرض.

(31) الديوان 1/244.

(32) الديوان 1/244 هامش 1.

(33) الديوان 1/228 واللبط: الضرب باليد، وراعب: موجب للرعب.

(34) الديوان 1/228 هامش 1.

(35) الديوان 3/281 والموشح 247.

(36) الأغاني 3/209 مطبعة وزارة الثقافة.

(نون): الحوت والجمع أنوان ونينان، وأصله نُونان، فقلبت الواو ياءً لكسرة النون.

ومما جاء في شعره من الصيغ التي لم تُسمع عن العرب قوله:
أَغْرَ عَلَى الْمَنَابِرِ أَرِيحِيْ كَانَ جَبِينَهُ الْقَمَرُ الْفَرَادُ⁽³⁷⁾
وأصل الفراد: الفرد، وهو الذي لا نظير له، فأشيع حركة الفتح فصارت ألفاً، ولم يُسمع فراد، وإنما سُمع فرد.

أما أبو نواس فقد ذُكر عنه أنه لحن في مواضع من شعره، وكان أبو علي البصير يصفه بكثرة اللحن والإحالة⁽³⁸⁾. هذا مع أن أبا نواس كان معدوداً في طبقات العلماء، ومتقدماً في طبقات الشعراء⁽³⁹⁾.

وذكر ابن الأثير أنه غلط فيما لا يغلط مثله فيه، فقال في صفة الخمر:
كَأَنَّ صَغْرَى وَكَبْرَى مِنْ فَوَاقِعِهَا حَصْبَاءُ دِرٍ عَلَى أَرْضٍ مِنَ الذَّهَبِ⁽⁴⁰⁾

وهذا لا يخفى على مثل أبي نواس، فإنه من ظواهر علم العربية، وليس من غوامضه في شيء، لأنه أمر نقلي يُحمل ناقله فيه على النقل من غير تصرف، وقول أبي نواس (صغرى وكبرى) غير جائز؛ لأن (فُعلَى أفعِل) لا يجوز حذف الألف واللام منها، وإنما يجوز حذفها من (فُعلَى) التي لا (أفعِل) لها، نحو (حبلَى)، إلا أن تكون (فُعلَى أفعِل) مضافة، وهنا قد عريت عن الإضافة وعن الألف واللام. فانظر كيف وقع أبو نواس في مثل هذا الموضوع مع قرينه وسهولته⁽⁴¹⁾. وعيب عليه قوله:

رَشَأُ تَوَاصِيَنِ الْقِيَانُ بِهِ حَتَّى عَقَدَنَ بِأُذُنِهِ شُنْفَا⁽⁴²⁾

وقالوا: إنما هو (شُنْفَا) وهذا لا يجوز⁽⁴³⁾. ومما انتقد فيه قوله:

(37) الديوان 54/3.

(38) الموشح، المرزباني ص783.

(39) المثل السائر - ابن الأثير 52/1 دار نهضة مصر.

(40) الديوان ص72 تحقيق أحمد عبد المجيد غزالي.

(41) المثل السائر 52/1.

(42) الديوان ص432.

(43) الموشح 272.

وإذا نزعنا عن الغواية فليكن لله ذاك النزع لا للناس
قال ابن قتيبة: «في هذا حرف يُؤخذ عليه وهو قوله (ذاك النزع) وكان
ينبغي أن يقول (النزع) يقالُ نزعنا عن الأمر نزوعاً، ونزعنا الشيء من مكانه
نزوعاً، ونأزعت إلى أهلي نزاعاً»⁽⁴⁴⁾.

وقال المرزباني⁽⁴⁵⁾: إنه لحن في غير موضع في قصيدته التي أولها:
لست لدارٍ عفت وغيرها ضريان من قطرها وحاصبها⁽⁴⁶⁾
ولكنه لا يفضل مواضع اللحن في هذه القصيدة، وإنما يقتصر على قول
أبي نواس فيها:

اهجْ نزاراً وأفرِ جلدتها

ثم يشير إلى أن هذا خطأ عند الأصمعي؛ لأنه زعم أنه يقال في الفساد
(فريت) وفي الإصلاح (أفريت). وغير الأصمعي يقول في الخير والشر
(فريت)⁽⁴⁷⁾.

إن المبرد غلطه في بيت من هذه القصيدة وهو قوله:
ومال بكر بن وائل عقمُ إلا بحمقاتها وكاذبها
فالواجب أن يقول: بأحمقها، لأنه عنى هبنقة القيسي وغلط⁽⁴⁸⁾.

وما عابوه عليه في هذه القصيدة لا يُعدّ شيئاً ذا أهمية، ذلك أن الأصمعي
وحده خصص (فريت) في الفساد و(أفريت) في الإصلاح، فلم يعد ذلك عيباً
على أبي نواس إذا كان الأصمعي وحده يقول بمثل هذا الرأي. كما أن استعمال
صيغة (حمقاتها) لا مطعن فيه؛ لأن أبا نواس ربما قصد في هذا الهجاء أناساً لم
يعرفهم المبرد، أو أنه لم يقتصر بهجائه هذا على هبنقة القيسي.

(44) الشعر والشعراء - ابن قتيبة 2/ 695.

(45) الموشح 270.

(46) الديوان 506.

(47) الموشح 271.

(48) الديوان 509 هامش 5.

وقد توسع أبو نواس في حذف الهمزة بعد المدّ وغيره فقال :
فليسَ من أنت وإط من الشرى لي رسما
فقد ترك الهمزة في كلمة (واطىء)⁽⁴⁹⁾. وكذلك حذفها من كلمة (رأس)
في قوله :

وحياة رأسك لا أصو دلمثلها وحياة رأسك⁽⁵⁰⁾
كما حذفها من كلمة (قرأه) في قوله :

كلّما خط أبأ جاده قراه فمحاء⁽⁵¹⁾
وحذفها من كلمة (قراءة) فقال :

أخشيت سوء الفهم حين فعلت ذا؟ أم لم تشق بي في قراءة كتابي⁽⁵²⁾
وحجته في هذا وأمثاله أن أكثر العرب ترك الهمزة، وأن قريشاً ترك الهمز
وتبدل منه كما يقول ابن قتيبة⁽⁵³⁾.
وعلى هذا جاء قول بشار :

أحبّي ليس لي صبر وإن رخصت لي جيت⁽⁵⁴⁾
فقد أبدل الياء من الهمزة في كلمة (جيت). كما حذفها من كلمة (الفناء)
في قوله :

وفناء المرء من آفاته قل من يسلم من عيّ الفنا⁽⁵⁵⁾
وقد استمرت هذه الظاهرة في شعر القرن الثالث وما بعده، حتى إن
البحتري كان يلجأ إلى حذفها في كثير من المواضع⁽⁵⁶⁾.

(49) الشعر والشعراء 2/ 700.

(50) الديوان 1/ 243 تحقيق فاخر طبع القاهرة 1958.

(51) الديوان ص 331 تحقيق غزالي.

(52) الديوان ص 709 تحقيق غزالي.

(53) الشعر والشعراء 2/ 700.

(54) الديوان 2/ 20.

(55) الديوان 1/ 133.

(56) ينظر مثلاً الديوان 1/ 36 و 113 و 2/ 16 و 82 دار صادر بيروت.

ومما ابتدعه مسلم بن الوليد من الصيغ الجديدة أنه ابتدع لكلمة (يزيد) جمع تكسير وهو (أيا زيد) فقال:

رأي المهلب أو بأس الأيازيد⁽⁵⁷⁾

فتباهى بذلك وقال: «ما سبقني إلى جمع يزيد أحد» فقال له أبو نواس: من ها هنا وهمت، فامتشاط مسلم لذلك⁽⁵⁸⁾.

وكان أبو العتاهية مع اقتداره على قول الشعر وسهولته عليه يكثر عثاره، وتصاب سقاطاته، وكان يلحن في شعره كما يقول المبرد⁽⁵⁹⁾. وكان لا يخلو من الخطأ الفاحش والقول السخيف⁽⁶⁰⁾. فمما أخطأ فيه قوله:

ولربما سُئِلَ البخيلُ لـ الشـيءِ لا يسـوى فـتـيـلا

قال المبرد: الصواب: لا يساوي، لأنه من ساواه يساويه⁽⁶¹⁾. وكذلك عيب عليه قوله:

فهر إن يُنظر إليه يَـرَـأ منه ما يسـوه⁽⁶²⁾

فقد همز (يرى) وخفف (يسوءه).

أما أبو تمام فإن لغته الشعرية امتازت بمشابهتها للغة الأعراب من أهل البادية، ويخلوها من اللحن الفاحش، ويرى (يوهان فك) أنه «في الحشد من المطاعن الكثيرة العدد التي تعرّض لها الشاعر في حياته وبعد وفاته المبكرة لا نكاد نجد مأخذاً عليه من ناحية اللحن، ولقد لفت نظره مرة، مع الاحتجاج بالنحوي الكوفي ابن السكيت إلى أنه ينبغي أن يقول: شج بدلاً من شجّي، ولكنه سرعان ما تخلص محتجاً وفي يسر - ببيت لأبي الأسيدة⁽⁶³⁾.

(57) لا يوجد هذا الشطر في ديوان مسلم.

(58) الموشح ص 290.

(59) الموشح ص 262.

(60) الموشح ص 259.

(61) الموشح ص 262.

(62) أبو العتاهية، أشعاره وأخباره، د. شكري فيصل دمشق ص 423.

(63) العربية - يوهان فك ص 123.

على أن كلام (فك) هذا لا يتماشى مع ما أورده الأمدي من أخطاء على لسان صاحب البحري، وقد ذكر أن «اللحن لا يكاد يعرى منه أحد من الشعراء المحدثين، ولا سلم منه شاعر من الشعراء الإسلاميين، وقد جاء في أشعار المتقدمين»⁽⁶⁴⁾ ولذلك قال الأمدي إننا «لو رمنا أن نخرج ما في شعر أبي تمام من اللحن لكثير ذلك واتسع، ولوجدنا منه ما يضيّق العذر فيه، ولا يجد المتأول مخرجاً إلا بالطلب والحيلة والتمحل الشديد»⁽⁶⁵⁾.

ويُفهم من كلام الأمدي هذا أن اللحن موجود في شعر جميع الشعراء وفي مختلف العصور، إلا أنه يختلف من شاعر لآخر بين الكثرة والقلة، وأنه في شعر أبي تمام موجود بكثرة، ويسرد له بعض المطاعن التي يمكن أن يُخرج بعضها على أنه من باب الضرورة الشعرية. فمن ذلك قوله:

شامت بروقك آمالي بمصر ولو أضحت على الطوس لم تستبعد الطوسا فادخل في (طوس) الألف واللام، وهي اسم بلدة معرفة⁽⁶⁶⁾.

وقال في قصيدة أخرى:

إحدى بني بكر بن عبد مناه بين الكثيب الفرد فالأمواه
 وإنما هي (مناة) بالتاء في الإدراج، وإنما تكون هاء في الوقف لا مع الحركة والدرج. وقال في هذه القصيدة:

لم يجتمع أمثالها في موطن لولا صفات في كتاب الباه
 وإنما هي (الباءة). وإن كان قد حُكي (الباه) في بعض اللغات الرديئة، والرديء لا يقتدى به⁽⁶⁷⁾.

ثم عَقَّب الأمدي على ذلك قائلاً: «ونحو هذا مما ليست بنا حاجة إلى

(64) الموازنة - الأمدي 1/ 29.

(65) الموازنة 1/ 30.

(66) الموازنة 1/ 31.

(67) الموازنة 1/ 31.

ذكره، لأننا لم نتبعه ولا عبناه به، لما وصفناه به في باب اللحن وكثرته في أشعار المتأخرين»⁽⁶⁸⁾.

ويلاحظ أن ما أورده له الأمدى من أبيات لحن فيها لا يؤيد ما قاله عنه من أن اللحن في شعر أبي تمام «أكثر وأشنع»⁽⁶⁹⁾. ثم إنه ليس بتلك الكثرة التي جاءت في شعر غيره، فلم يشتد النكير عليه وتضخم أخطاؤه، ولم لا يفعل مثل ذلك في أخطاء الآخرين؟

ومما يشهد بقلة لحن أبي تمام أن الصفحات الكثيرة التي خصصها المرزباني للذكر مثالبه وعيوبه خلت من الإشارة إلى ما لحن فيه، وكان أكثر العيوب منصباً على ما أخطأ فيه من المعاني، أو على ما ورد في شعره من الكلمات الثقيلة والألفاظ الحوشية.

وقد عزا (يوهان فك) بعض ما نسب إلى أبي تمام من أخطاء إلى استعماله لهجة قبيلته (طبي)، ذلك أنه «لما كان يحتسب نفسه من قبيلة طبي لم يكن غريباً أن يجيء في شعره ألفاظ من لهجتها، مثل: سَدِك: أي حريص مولع بالشيء. ومثل الاستعمال الخاص بها وهو وضع (ذو) موضع (الذي)، وكذلك صيغة (أطأدت) التي عدّها ابن الأثير عليه خطأ، يبدو أنها صيغة إضافية ترجع إلى لهجة خاصة بدلاً من صيغة (اتطدت) المتوقعة، أي صيغة الافتعال من: وطد»⁽⁷⁰⁾.

وعلى هذه الشاكلة يمكن تخريج بعض ما نسب إليه من أخطاء، يضاف إلى ذلك أن الضرورة الشعرية تبيح له استعمال بعض تلك الصور اللفظية في الشعر.

أما البحري فقد وُسم بأنه كثير اللحن في شعره، مما حدا بابن أبي طاهر إلى أن يقول في هجائه:

ففي بعضها لحن جاهل وفي بعضها سارق مفتر⁽⁷¹⁾

(68) الموازنة 1/ 32.

(69) الموازنة 1/ 29.

(70) العربية ص 124.

(71) الموشح ص 333.

ولكننا لم نجد له في كتاب الموازنة شيئاً مما وقع له من اللحن، كما أن المرزباني لم يذكر له إلا ثلاثة أبيات وقع فيها اللحن من ناحية مخالفة قواعد النحو، وأضاف بعد ذكره لهذه الأبيات قائلاً: «وقالوا لو تتبع اللحن في شعره لوجد أكثر من هذا»⁽⁷²⁾.

وقد أورد أبو العلاء المعري قول البحري:

لقد أرشدتنا النائبات فلم يكن ليرشد لولا ما أرتناه من يغوي⁽⁷³⁾

وقال المعري: يغوي ردية جداً، لأن المعروف: غويْتُ أغوى، ولكنه يضيف: إذا ضُمَّت الياء من (يغوي) خلص البيت من استعمال لغة ردية؛ لأنه يُحمل على: أغوى يُغوي⁽⁷⁴⁾.

ثم ذكر قول البحري:

وما دول الأيام نعمى وأبؤسا بأجرح في الأقوام منه ولا أسوى⁽⁷⁵⁾

وقال: إن كلمة (أسوى) تسامح من أبي عبادة، لما كان الأسوأ ظاهر الواو، وكذلك قوله: أسوته في الفعل فأنا أسوه أسى بالواو، فجاء بها في أفعال الذي يراد به التفضيل، وإنما القياس: ولا أسى، وما علمت أن أحداً استعمل هذه اللفظة التي استعملها أبو عبادة، وكأنه قال: ولا أوسى، ثم نقل الواو إلى موضع العين. وإذا بنى من أسا يأسو مثل أفعال، فالأصل أن تجتمع فيه همزتان، إلا أن الثانية تجعل ألفاً كما فعل في آدم، فهذه الألف التي جاء بها أبو عبادة في أسوى بعد الواو يجب أن تكون الهمزة المخففة، وقد أبدع في استعماله هذه الكلمة⁽⁷⁶⁾.

(72) الموشح ص333.

(73) الديوان 1/ 349.

(74) عبث الوليد - المعري ص29 ط8 مطبعة النهضة.

(75) الديوان 1/ 350 وقد وردت في الديوان (أشوى) بدل (أسوى).

(76) عبث الوليد ص30.

ومما أخذ عليه استعماله الفعل (اختشى) وهذا غير مسموع⁽⁷⁷⁾. حيث قال في مدح ابن الفياض:

يختشي زلة الخطار وأرجو عودة من عوائد الله تُمنى⁽⁷⁸⁾
وكذلك قوله:

قد رأينا عصاك صفراء ملسا ء من النبع بين صغرى وكبرى⁽⁷⁹⁾
حيث استعمل (صغرى وكبرى) بلا ألف ولام، وقد عيب أبو نواس على ذلك كما مرّ بنا، ويبدو أنه سار على خطاه في هذا الاستعمال.

مخالفة القواعد النحوية:

أخذ على شعراء هذه الفترة أنهم لحنوا وذلك حينما خرجوا عن بعض القواعد الإعرابية، كأن يجزموا في غير موضع جزم، أو أن يرفعوا ما حقه النصب، أو أن يصرفوا الممنوع من الصرف، إلى غير ذلك.
فقد أخذ على بشار قوله:

كلا السميت وإيانا كما لاقى ولاقيت⁽⁸⁰⁾
فأضاف (كلا) إلى اسم ظاهر وحققا أن تضاف إلى مضمّر، ولكن هذا وارد في الضرورة، قال الشاعر:

كلا أخي وخليلي واجدي عضداً في النائبات وإمام الملمات
ويحتمل أن يكون في بيت بشار تحريف، كأنه يكون - مثلاً -: (كلانا الميت وأبانا)، وعلى ذلك تضاف (كلا) إلى مضمّر ويتخلص البيت من اللحن. وقد غلطوا بشاراً في قوله:

رُزي روحاً فلن تجدي كروح إذا أزمّت بك السنة الجماد⁽⁸¹⁾

(77) أبياء العرب في العصر العباسي - بطرس البستاني ص 232 ط 6.

(78) الديوان 1/ 405.

(79) الديوان 2/ 190.

(80) الديوان 2/ 30.

(81) الديوان 3/ 54.

فإن لم تكن (زري) محرّفة عن (ردّي) فإن هذا لحن؛ لأن الصواب أن يقول: (زوري) بإثبات الواو التي هي عين الكلمة، إذ لا موجب لحذفها، فإنها حذفت في أمر المذكر لالتقاء الساكنين، إذ الأمر مجزوم، وأما في أمر المؤنثة فلا تحذف، لأن ما بعدها متحرّك بحركة مناسبة للياء.

ومما تُسب إليه من لحن قوله:

كأنما أقسمت لا تبتغي بَرّي ولا تحفلُ بإيتائي⁽⁸²⁾

فقد جزم الفعل (تحفل) بغير جازم، وهذا إنما يقع شاذاً في الشعر. على أنه من المحتمل أن تكون كلمة (تحفل) محرّفة عن (تحفي) وحيث لا وجود للحن في البيت.

هذا ويذكر المرزباني عن أحمد بن عبيد الله بن عمار قوله: «بشار أستاذ المحدثين الذي عنه أخذوا، ومن بحره اغترفوا، وأثره اقتفوا، يأتي من الخطأ والإحالة بما يفوت الإحصاء، مع براعته في الشعر والخطب»⁽⁸³⁾.

وقالوا مثل هذا عن أبي نواس ووصفوه بأنه لحانة، وذكروا مما لحن فيه قوله في مدح الأمين:

استغفر الله بلى... هارون يا خير من كان ومن يكون

إلا النبي الطاهر الميمون ذلت بك الدنيا وعز الدين⁽⁸⁴⁾

قال ابن الأثير: «رفع في الاستثناء من الموجب، وهذا من ظواهر النحو وليس من خافيه في شيء»⁽⁸⁵⁾.

وكان حقه النصب⁽⁸⁶⁾. وأخذ عليه قوله:

فما ضرّها ألا تكون لجرول ولا المزني كعب ولا لزباد⁽⁸⁷⁾

(82) الديوان 1/ 130.

(83) الموشح ص 250.

(84) الديوان ص 413.

(85) المثل السائر 1/ 52.

(86) الموشح ص 272.

(87) الديوان ص 473.

حيث إنه لحن في تخفيف باء النسب في قوله (المزني) في حشو البيت .
وإنما يجوز هذا ونحوه في القوافي⁽⁸⁸⁾ .

كما غلطوه في قوله :

كمن الشنآن فيه لنا ككمون النار في حجره⁽⁸⁹⁾

وإنما كان ينبغي أن يقول : في حجرها ، قال الكسائي : إنما أراد في حجرها فغلط⁽⁹⁰⁾ . وعيب عليه قوله :

وصيف كأس محدثه ملك تيه مغنٍ وظرف زنديق⁽⁹¹⁾

قال المرزباني : «فهذا قول مرذول ملحون رديء الصرف بعيدة»⁽⁹²⁾ . إذ إنه سکن كلمة (محدثه) في غير موضع تسكين . إلا أن ابن قتيبة رأى ورود ذلك في الشعر القديم ، واستشهد بقول امرئ القيس :

فاليوم اشرب غير مستحقب إثمأ من الله ولا واغل
وقول الآخر :

إذا اصوصجن قلئت صاحب قوم

فراى على ذلك جواز جزم (محدثه) لتتابع الحركات وكثرتها⁽⁹³⁾ .

وحدث محمد بن هاشم السدري أن أبا نواس أنشده قوله :

وذي حلف بالراح قلت له اصطحب فليس على أمثال تلك يمين
شمولاً تخطتها المنون فقد أتت سنون لها في دنها و سنون
تراث أناس عن أناس تخزموا توارثها بعد البنين بنون⁽⁹⁴⁾
فقال له السدري : أحسنت والله وأجدت ، وأنت والله أشعر أهل مصرك ،

(88) الموشح ص 268.

(89) الديوان ص 428.

(90) الموشح ص 273 و 279.

(91) الديوان ص 451.

(92) الموشح ص 268.

(93) الشعر والشعراء 2/ 700.

(94) الديوان ص 68.

قال: إي والله وأشعر الجن والإنس، فأجابه: نعم، لولا أنك لحنْتَ فأجريت نون الجمع وهي منصوبة، وهذا لا يحسن بمثلك من أهل العلم. فقال: إن القوافي تحتل هذا، ومثله كثير، أما سمعت قول سحيم بن وثيل الرياحي: أخو خمسين مجتمع أشدّي وقد جاوزت حدّ الأربعين⁽⁹⁵⁾

وقد اعتذر له ابن قتيبة في هذا أيضاً. وقال في رفعه نون الجماعة: هذا يجوز في المعتل، وقد أتى مثله، كأنه لما ذهب منه حرف صار كأنه كلمة واحدة وصارت (سنون) كأنها (منون) والمنون: الدهر، ويتون كذلك⁽⁹⁶⁾.

ومما أخذ على أبي العتاهية قوله:

لولا يزيدُ بن منصور ما عشت هو الذي ردّ روحي بعدما متُ
والله ربّ منى والراقصات بها لأشكرنّ يزيداً حيثما كنتُ
ما زلت من ربّ دهري خائفاً وجلأً فقد كفاني بعد الله ما خفتُ
ما قلتُ في فضله شيئاً لأمدحه إلاّ وفضل يزيدٍ فوق ما قلتُ

قال المرزباني: صرف (يزيد) في موضعين لو لم يصرفه فيهما لاستقام الشعر بزحاف قبيح⁽⁹⁷⁾. وأراد أن يتخلص من هذا الزحاف القبيح فاستعمل هذه الضرورة الشعرية المباحة وصرف (يزيد) لكي لا ينكسر الشعر، ولا أحسب هذا وأمثاله عيباً كبيراً على الشاعر.

ومما ذكره الأمدي من لحن أبي تمام قوله:

ثانيه في كبد السماء ولم يكن لائنين ثانٍ إذ هما في الغار
فذكر أنه لحن في قوله (ثان) وكان حقه النصب لأنه خبر كان، أما اسمها فهو اسم (بابك) المضمر فيها، وعليه يجب أن يقول: (ولم يكن لائنين ثانياً) فليس إلى غير النصب سبيل وإلاّ بطل المعنى وفسد⁽⁹⁸⁾.

(95) الموشح ص280.

(96) الشعر والشعراء 701/2.

(97) الموشح ص262.

(98) الموازنة 30/1.

ومما أورده الأمدي من لحنه قوله :

فكـم لي من هـواء فيك صافٍ غـذيّ جـوّه وهـوى وبـني
ذلك أنه شـدّد (غـذي) وهو مخفّف⁽⁹⁹⁾. وكذلك عاب قوله :
تسعين ألفاً وتسعيناً ومثلهما كتائب الخيل تحميمها الأراجيل
لأنه نون النون من (تسعين) وهذا لا يسوّغه محدث⁽⁹⁹⁾.
وأخذ عليه قوله :

على الأعادي ميكال وجبريل

فأوقع الإعراب على الياء في كلمة (الأعادي) وذلك غير جائز
لمتأخر⁽¹⁰⁰⁾.

وقد وقع اللحن في شعر البحتري ، من ذلك ما أورده له المرزباني إذ قال :
«وقال بعضهم مما وجد في شعر البحتري من اللحن قوله :
يا علياً بل يا أبا الحسن الما لك رق الظريفة الحسناء
وقوله :

يا مـادح الفـتـح ويا آمـله لست امرأ خـاب ولا مشـن كـذب
وقوله :

لو أنصف الحُساد يوماً تأملوا مساعينك هل كانت بغيرك أليقا
وقالوا: لو تتبع اللحن في شعره لوجد أكثر من هذا⁽¹⁰¹⁾. ولم يوضح
المرزباني مواضع اللحن في هذه الأبيات لأنه واضح فيها، فقد لحن في البيت
الأول في قوله (علياً) لأنه نصب العلم المفرد المنادي وكان حقه الضم . ولحن
في البيت الثاني في قوله (مثن) والصواب (مثنياً). أما البيت الثالث فقال فيه
(مساعيك) بتسكين الياء وكان حقه الفتحة . كما أورده له الأمدي أبياتاً لحن فيها
قوله :

(99) الموازنة 1/ 32.

(100) الموازنة 1/ 32.

(101) الموشح ص 333.

أُخْلِيتَ مِنْهُ الْبَيْدُ وَهِيَ قَرَارُهُ وَنَصَبْتَهُ عِلْماً بِسَامُرَاءِ⁽¹⁰²⁾
فَعَجَّرَ كَلِمَةً (سَامُرَاءَ) بِالْكَسْرِ وَالصَّوَابِ بِالْفَتْحَةِ. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ:

هَزَجَ الصَّهِيلَ كَانَ فِي نَغَمَاتِهِ نَبْرَاتٍ مَعْبَدٌ فِي الثَّقِيلِ الْأَوَّلِ⁽¹⁰³⁾
وَقِيلَ فِي هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي يُوجِبُهُ رَأْيُ أَهْلِ الْبَصْرَةِ كَسْرُ الدَّالِ فِي مَعْبَدٍ،
وَيَجُوزُ الْفَتْحُ عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ الْكُوفَةِ⁽¹⁰⁴⁾. وَمُعْظَمُ لِحُونِهِ تَدْخُلُ فِي بَابِ
الضَّرُورَةِ الشَّعْرِيَّةِ أَوْ أَنَّهَا تَسْتَعْمَلُ فِي لُغَةٍ مِنْ لُغَاتِ الْعَرَبِ.

إِنْ مَا أوردناه من شواهد من شعر هؤلاء الفحول المشهورين يكفي للتدليل
على وجود ظاهرة اللحن في شعر تلك الفترة، وعلى شيوعها في أوساط الناس
على مختلف طبقاتهم. فإذا كان الشعراء المجيدون والمشهود لهم بامتلاك ناصية
اللغة يلحنون فما بالك بالشعراء المغمورين أو الذين لا يرقون إلى مرتبة هؤلاء
الفحول. على أن ظاهرة اللحن قد شاعت وانتشرت في القرون التالية ولم يسلم
منها شاعر تقريباً.

(102) الديوان 2/ 383 والموازنة 1/ 28.

(103) الديوان 2/ 368.

(104) عبت الوليد ص 87.

لنفس القومي في شعر السيد عبد المطلب الحلبي

د. الدكتور كالي نصر

التعريف بالشاعر:

ذكره علي الخاقاني في كتاب شعراء الحلة فقال:

(هو أبو مناف السيد عبد المطلب بن داود بن المهدي بن داود بن السيد سليمان الكبير الحلبي شاعر فحل وأديب جريء وناشر بليغ)⁽¹⁾.

وفي شأن ولادته قال عنه: (ولد بالحلة بالعراق عام 1282هـ ونشأ بها على أبيه، فعني بتربيته، ولازم ابن عمه السيد حيدر ملازمة الظل، فأدبه وثقفه، وأطلعه على كثير من أسرار الأدب العربي)⁽²⁾.

(1) شعراء الحلة ج 3 ص 196. المطبعة الحيدرية بالنجف 1953م.

(2) نفسه جزءاً وصفحة.

وقد لاحظت خلال أشعاره أنه لم ينس اليد التي قدمها ابن عمه له في حياته، فكان مثلاً بفقده، مما جعله يرثيه بثلاث قصائد حارة أعرب فيها عن لوعته وألمه بفقده.

وبعد وفاة ابن عمه ذكر لنا صاحب شعراء الحلة ما ملخصه:
أنه اتجه إلى الانشغال بالزراعة، والتزم الأرض الأميرية، فاتسعت إدارته المادية، وحصل على أرباح طائلة، ولكن الظروف القاسية عدت عليه فأذهبت ثروته بسبب المحل الذي انتاب تلك الأراضي، وانعدام المياه التي كانت تحيي كل أراضيها.

ومع ذلك فقد بقي معتزاً بكرامته ورجولته.
ولمكاته من النفوس، وتقديس الزعماء والرؤساء لشخصه، جعلهم يتقربون لذاته، ويستميلونه بشتى الوسائل لربح أدبه، والفوز ببنات أفكاره التي غلت على أمثالهم، وقد ساندته بعض أصدقائه يوم أن قست عليه الحكومة التركية باستيفاء بعض ديونه التي تراكمت عليه من جراء محنته الزراعية، مما سجله التاريخ بأحرف من نور في سجل الوفاء والصدقة لأولئك الأصدقاء الذين كانوا معه زمن الشدة وإبان المحنة (1).

ومن الذين ترجموا له الشيخ علي كاشف الغطاء صاحب كتاب الحصون المنيعه فقال:

(هو السيد عبد المطلب بن المهدي بن سليمان بن داود بن الحسين، شاعر معاصر، ضخم الألفاظ جزلها حر المعاني أديب فحلها شاعر شريف النسب، علي الحسب، رقيق النظم، طيب النفس، ظريف المعاشرة، لطيف 'لمحاوره'، وهو الذي جمع ديوان ابن عمه السيد حيدر ونشره)⁽³⁾.

ظاهرة الحفظ عنده

تميز الشاعر بظاهرة الحفظ:

قال عنه علي الخاقاني: (إنه حفظ شعره كله عن ظهر قلب، حيث كان

(3) الحصون المنيعه ج3 وص 324 ط الحيدرية الحنفية سنة 1956م.

يستحضره عند اللزوم، ومن الصعب أن يتأتى لغيره ذلك وكان يحفظ من شعر ابن عمه المشار إليه كما كان يحفظ من شعر مهيار الديلمي أكثره، وأكثر نتاج شعره الحماسة⁽⁴⁾.

وكان ذلك سبباً في رصانة أسلوبه وإحكام ديباجته، وشعره يدل على ذلك بوضوح. ومن الصفات التي كان يتميز بها:

أنه كان كثير الاستخارة، إلى درجة أنه إذا أشكل عليه بيت شعر استعان بها في أمثال ذلك، وفي كثير مما يعمل، وكان يسرف على نفسه في شرب الدخان، واحتساء أكواب القهوة، إلى درجة أنهما كانا جزءاً قوياً في حياته لا يستطيع فراقهما، مما أكسبه حدة ظهرت في شعره وسلوكه، ولعل هجاء المقفع جملة يألف الشعراء ولا يألّفونه، ويتحاشاه علماء الدين ورؤساء العشائر، ومع ذلك فقد كان يوصف بالظرافة ورقة الروح، وقد استدل علي الخاقاني على ظرافته بهذه القصة، ومجملها:

أن رجلاً من أهالي الكاظمية جاءه وطلب إليه أن ينظم له قصيدة في مدح رجل يدعى: الشيخ محمد تقي الدين أسد الله الكاظمي، وكان شاعرنا يبغضه بغضاً شديداً، ويأنف من مدحه، وقد أجابه عن ذلك شريطة أن يكون كل بيت ينظمه يقبض مقابله (مجيداً) (1).

وطلب منه أن تكون القصيدة سبعين بيتاً، فقبض منه سبعين مجيداً، وكان هذا القدر يشكل ثروة في ذلك العهد، ووعد أنه يبعثها له عصراً، ولم يجد الشاعر بداً غير أن يخرج من الكاظمية إلى الحلة، وبعث بظرف إلى الرجل فيه ورقة، فلما وصل إليه تخيل أن فيه القصيدة، وما إن فتحه حتى فوجئ بورقة بيضاء لا كتابة فيها وعندما خجل الرجل وندم على ما فعل، وسار الشاعر رابحاً كرامة ومالاً (2).

هكذا قال صاحب كتاب شعراء الحلة.

وعلى الرغم أن علي الخاقاني قد وصف الشاعر في هذه القصة بالظرافة

(4) شعراء الحلة ج3 ص197.

وخفة الروح وأنه ربح كرامة ومالاً فأني أعلق على هذا التصرف بقولي إنه كان ينم عن حماقة وعدم وفاء بالوعد ولعل الزمرة التي كانت تزين له أفعاله، وتهواه وتهوى حديثه ونبوغه، هي التي أثرت في بعض أفعاله، وبعض تصرفاته، حتى ارتكب مثل هذه الحماقة، من نصب واحتيال وإخلال بالوعد.

وقد كان لهذه الزمرة خطرهما كما يقول كتاب شعراء الحلة يقول: فهي تعادي كل من لا يتفق ورغباتها، وتتطاول على أقوى الشخصيات الاجتماعية الثرية إذا قصرُوا عن واجب يرونه أو هدف يحاولونه، أو خاطرة يرغبون فيها⁽⁵⁾.

تقلبه في السياسة

قال صاحب المصدر المتقدم: «كان السيد عبد المطلب حر الضمير قوياً جريء الفكرة، انحاز إلى جبهة الديمقراطيين، فانضم إلى حزب أبي الأحرار الشيخ: ملا كاظم الخراساني المتوفى سنة 1329هـ والمتبع لشعر عبد المطلب يرى أنه صرخ في وجه الاستبداد صرخة دوت في آذان الشرق والغرب، فهجا خصومه، وألب عليهم وألمهم ألماً أورث فيهم حسرة وكتباً زمنناً طويلاً، وجعلهم يضحجون من لسانه وجراته.

وكان السيد طالب النقيب خير رجل في البصرة يلعب الدور المهم في السياسة والدعاية للعرب والعروبة ضد الأتراك فذكر صاحب كتاب البابليات أن شاعرنا اتصل بهذا السياسي في البصرة، فوجد في الشاعر خير رجل يقوم بأداء رسالته ضد الأتراك في جنوب العراق، فبعثه سفيراً من عنده إلى مختلف البلاد العراقية في الجنوب واتصل بزعمائها، ومن بينهم الزعيم العراقي: ربما حيدر آل فرعون، الذي نضجت عنده هذه الفكرة، ويشر بهذه الحركة الانفصالية ضد الأتراك بما لديه من حول وقوة مستخدماً ثروته وعشيرته.

ولكن الشاعر استطاع أن يلعب على الحبلين - كما يقولون - واستعان بجبلته الخاصة في أن لا يتعد عن أعداء الحركة الانفصالية ضد الأتراك، وكان

(5) نفسه جزءاً وصفحة.

يتزعمهم رجال الدين، والأعلام الذين كان لهم الأثر البارز في مجتمعهم، كما كان لهم الاتصال التام بدولة الأتراك.

وذكر صاحب البابليات أن السيد عبد المطلب استطاع أن يفهم الجانبيين أنه منهما ولهما دون أن يحس به أحد فريح ربحاً موقفاً مادياً أدى به إلى الانتعاش والرفاه، وتمكن من ذبوع صيته بهذه المناسبة، فاحترمه الخصوم والأصدقاء، وخطب وده الفريقان⁽⁶⁾.

والسيد طالب النقيب - المشار إليه سابقاً - ليس سهلاً فقد ذكر في كتاب (العراق دراسة في تطوره السياسي) تأليف: فليب وبلايه، وتعريب الأستاذ جعفر الخياط (أن نشاط النقيب وتطور حركته كافٍ لأن يفهمنا مدى ما كان يتمتع به من نفوذ واسع وشخصية مرموقة، الأمر الذي أطمحه أخيراً في اعتلاء العرش العراقي ومنافسة الملك فيصل حينما دعي لاعتلاء العرش العراقي قبل الثورة⁽⁷⁾).

ويبدو أن السيد النقيب الذي استعان بشاعرنا في كثير من المواقف السياسية، وجد أن الحركات الانفصالية التي أخذت تظهر في الأجزاء غيرا لتركية من إمبراطورية آل عثمان، كالבوسنة والهرسك وبلغاريا وكريت ومقدونية خير دافع وحافز للمطالبة بفكرة الانفصال، وتشجيع حركة (القومية العربية) فوجد شاعرنا في هذا الجو ضالته، فأخذ ينشد الأشعار في الانتصار للعرب وللقومية العربية، وانتشرت هذه الفكرة في كثير من الأمكنة ذات الخطورة في تنمية هذا الشعور وتحقيق تلك الأمنية، وساعد على ذلك الاجتماع الذي تم للبرلمان في استنبول الذي كان العرب يحتفظون فيه بكثير من المقاعد.

وبانتباه (لجنة الاتحاد والترقي) ومواصلتها لإبعاد هذه الروح وأمانتها، ومساعدة الإنجليز على ذلك، أخفق السيد النقيب إخفاقاً ذريعاً، وأخفق معه شاعرنا في كثير من أهدافه القومية، ورجع بذلك للانضمام إلى جانب الأتراك والوقوف في صفوفهم عندما نشبت الحرب الكونية الأولى، وساندتهم بشعره مساندة تزعج العرب أحياناً.

(6) بتصرف عن كتاب البابليات للهاقاني ج3 ص200 ط الحيدرية سنة 1953م.

(7) العراق دراسة في تطوره السياسي ص17 تعريب جعفر الخياط.

ولعله بذلك تجنب مصادمة الأتراك، فلزم التقية، وارتكب أخف الضررين بالنسبة له، إلا أن الأتراك استطاعوا أن يستغلوه أبشع استغلال، واستغلوا أدبه وثقافته، ومع ذلك فقد كان لا يفتأ عن ذكر قومه، وإليك فاسمعه يقول في قصيدة يمدح بها الترك ويخاطب العرب طالباً منهم الترفق بإخوانهم المسلمين الأتراك.

رفقاً بإخوانكم يا عرب إنهم لم يغصبوا قبلها حقاً لكم وجبا
 طلبتم منهم الإصلاح فارتقبوا فإنهم قط لم يلغوا لكم طلبا
 لسوف إن ألقى الهيجا مآزرها عفوا ينيلونكم ما كان مرتقبا
 من كان يزعم أن الترك قد رفضت في دورها لغة القرآن قد كذبا

ويبالغ في دعوته بني قومه لحب الأتراك قائلاً:

قد صح إسلامهم شرعاً فكل فتى يرى البراءة منهم ضل وانقلب
 يا شرق هل أنت بعد اليوم منتبه من رقدة كدت أن تلقى بها العطب

ولعل ما كان يقوله السيد عبد المطلب في الثناء على الأتراك ما هو إلا لجوء من عداء الإنجليز الذي كان يلاقي منه الأمرين هو وصاحبه السيد النقيب السالف الذكر، وعلى الرغم من عدم الثبات والتقلب النفسي الذي يلاحظ عليه في أطوار حياته، فإنه رجل كافح الإنجليز كفاحاً مريئاً، وهجاهم في كثير من القصائد مؤيداً فيها التوحيد والإسلام، وانتصر لعرويته بقصائد كان لها أثرها في ذلك الزمن، وبخاصة إزاء موقف الطليان مع العرب في طرابلس الغرب، وانضم إلى فرقة الأحرار الذين اعتبروا ذلك الوقت هم قادة الفكر الصحيح، فمن مجموع سيرته تحكم عليه أنه كان صحيح السيرة في رأيه وعقيدته وشعوره، أما إسرافه في الانضمام إلى الأتراك، فقد التمسنا له العذر في ذلك، وقد أشرنا إليه سلفاً، وفوق ذلك فمطلبه الأول هو معاضدة التوحيد على عقيدة الثلاث وعبادة الطليان.

(ولما دحر الأتراك سقط في يد شاعرنا، واندحر على إثر اندحار الأتراك فرجع وقبع في بيته في الحلة، ثم انتقل بعدها إلى بيته الآخر الذي بناه في قرية

(بيرمانه) من لواء الحلة، وبقي به إلى أن توفي في 13 من شهر ربيع الأول سنة 1339هـ، ورثاه فريق من الشعراء منهم الشيخ قاسم الملا⁽⁸⁾.

شعره وشاعريته:

لقد طرق السيد عبد المطلب معظم أغراض الشعر من مدح وثناء وفخر وحماسة وغزل ونسيب، وحلق في أجواء السياسة فأجاد فيها، وقد تحدث عنه شيوخ الأدب وأثنوا عليه بما هو أهل له، قال عنه صاحب شعراء الحلة:

لقد وقفت على ديوانه الذي لم يقف عليه أحد إلى الآن فوجدته ضخماً عامراً.. ولو نشر لأضاف إلى الأدب أثراً له قيمته، تقرأ فيه تطور الأحوال السياسية والاجتماعية في العراق وإيران وتركيا ومختلف أرجاء العالم العربي.. ويعطيك الصورة الواضحة لمقاييس الأندية العلمية والأدبية وما يجري فيها من سجلات. ونوادير، ويصور تلك الانطباعات بأحلى أسلوب وصفي محكم⁽⁹⁾.

والذي يقرأ شعر عبد المطلب في الرثاء يلاحظ عليه أنه يمزج الرأي بالرثاء، ويدعو للمبدأ وقت التأبين، ويصف فيه الوقائع التاريخية بأحسن الأقوال.

ومن مجموع شعره تجد الروح الثائرة، والطموح الذاتي بارزاً فيه، كما تجد المتانة والرصانة مما يذكرانه بأدب الشريف الرضى ومهيار الديلمي اللذين تأثر الشاعر بهما كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

واليك بعضاً من أشعاره التي يؤنب فيها العرب على تخاذلهم وقعودهم عن حرب الإنجليز في ثغر العراق، ويحثهم على التماسك ضد العدو الغاشم مذكراً لهم بأمجادهم السالفة.

يقول:

بني العرب العرياء من نومكم هبوا ونهضاً إلى الجلى فقد عظم الخطب

(8) البابليات ج 3 ص 202.

(9) شعراء الحلة ج 3 ص 203.

نكصتم و حرب الإنجليز لحربكم تقدم لا يشنيه طعن ولا ضرب
وأرسى على الشجر العراقي بغثة بعادية أضحى يضيق بها الرحب
فما حمدت منكم لدى العرب كرة تعود بجيش الكفر وصولكم نهب
ففي الآيات السالفة يستحث العرب أن ينهضوا من نومهم فقد عظم
الخطب بنومهم وتخاذلهم الذي لا يشيه عن حربهم طعن ولا ضرب.

وما هو أيها العرب ترونه أرسى سفنه على ثغر العراق، حتى أصبحت هذه
السفن يضيق بها الرحب، كل ذلك والأسلاف في انتظاركم غير حامدين لكم
كرة تعود بجيش الكفر وهو لكم نهب سليب.

فمن مبلغ العرب الكرام رسالة وإن كان لا يجدي المراسيل والكتب
أبثهم من مؤلم العتب نفثة بها ضاق رحب الصدر واعتلج الكرب
سأفديكم عرباً أقاموا بخطة من الضيم لا يرضى بها الرجل النذب
يسومهم الغدارُ خطة نازل على حكمها قسراً لها زلت العرب
يجرعهم من جرع الضيم أجنا من الذل تأبى ورده السادة النجب
وما كنت أدري قبل أن تخضعوا له بأن أسود الغاب يملكها كلب
ألفتهم قبيح الفر دأبا وعادة ومن قبلها ضرب الرقاب لكم دأب
أنوماً على جمر الهوان وقبل ذا على الضيم كنتم لا يقر لكم جنب

وفي ما مضى من الآيات يبحث الشاعر عن يبلغ عنه عموم العرب رسالة
تبين انهزام القوم وتقصيرهم⁽¹⁰⁾ مع علمه أن الرسائل والمكاتيب لا تجدي فتيلاً،
ويترك الرسائل جانباً ليتحول إلى النذب والصراخ على مجد كل عربي كان لا
يرضى أن يدنسه ظالم أو غاشم، ويستغرب الشاعر متسائلاً: هل يصخ من أبناء
الأسود أن تملكها الكلاب وزمرة الأوغاد؟ فعار على العربي أن يالف الفر
والهرب مفارقاً بذلك عادة الأجداد الذين كان دأبهم ضرب الرقاب والأعناق،
وكيف يقيم العربي على جمر الهوان، وكان لا ينام على ضيم ولا يستقر له جنب
على ذل.

(10) البابليات ج3 ص204.

وقال مستنهضاً أبناء العرب وكأنه يعيش معهم اليوم⁽¹¹⁾ :

بني العرب البيض الكرام الأطايب نهوضاً لحرب الكفر من كل جانب
وزحفاً إلى طرد العدو في كتائب يضيق بها وسع الفلا واليابس
بها كل مرهوب العزائم إن سطا رأيت بها ليثاً حديد المخالب
ألستم بني القوم الذين سيوفهم لها أثر باق بوجه النوائب
وهم قد أزالوا عرش كسرى وزلزلوا لقيصر عرشاً مشمخر الجوانب
وهم قد أبادوا الغرب قتلاً وأثبتوا وسوماً لهم في كل عتق وغارب
محاسن مجد شوحتها فعالكم وكانت جمالاً في وجوه الأعارب
وعز قديم شنتموه بحادث له يا وعاء العز بهجة كاذب
جبنتم فصرتم للأجانب مطمعا تمد إلى أوطانكم كف غاصب

ففي المقطع الأول من الأبيات تراه يحاول استنهاض الهمم العربية يحفزها لقتال الكفر، ومنازلة عقيدة التليث، ويطلب حشد الكتائب الهائلة التي يضيق بها واسع الفلاة، واصفاً قادة الإسلام الأوائل بأنهم ليوث شرى إذا سطوا فتكوا بالعدو ونالوا منه كل هزيمة وضميم وما هذه الأوصاف المتدفقة في شعره إلا إيقاظ لحمية شباب العروبة والإسلام.

ثم يستمر الشاعر بالأسلوب نفسه في المقطع الثاني مبيناً تاريخ أمجاد العرب، وإسقاطهم أعظم إمبراطوريتين إحداهما في الشرق والأخرى في الغرب، وفوق ذلك فقد حطموا الغرب الصليبي في العصر الوسيط.

والشاعر لم يقل ذلك إلا ليتوصل إلى المخازي التي حلت بجيل اليوم، بسبب تفريطه في القضية والأمة، وتشويهه محاسن الأمجاد، ونزيفه العز القديم، حتى صار للأجانب مطمعا وللعُدو هدفاً ومغصباً.

وهذه قصيدة أخرى يعتز فيها الشاعر بعرويته.

وهي لا تحتاج إلى تعليق.

يقول:

(11) البابليات ج3 ص205.

العرب عرب وإن طاحوا وإن سقطوا تراهم إن عدت للحرب عادية لا يرحل العز إلا حيشما رحلوا لا ينزل الضيم داراً من ديارهم وخطة القتل أعلى عندهم شرفاً ولا أقاموا على خسف وإن نزلت من كل مدرع بالصبر متشح هم المصاقيع إن في محشد خطبوا سائل به أمم العرب التي ارتفعت وكل أشعث يوم الروع وفرته لا يطعم العين غمضاً عند رقدته ولا ينام على لين المهاد إذا إذا الوري ارتبطوا حلوا روابطهم إن كان يفكر في العليا توسطنا لا يحبط الناس في حرب دماً لهم وللشاعر السيد عبد المطلب قصيدة طويلة جداً في استنهاض همم المجاهدين الطرابلسيين سنة 1911م يستحثهم فيها على قتال الغزاة الطليان حيث يفتح قصيدته بالتشجيع على الغرب الذي ما كان إلا داعية للحرب والدمار، واصفاً له بالخداع والتناق، يظهر ما لا يطن، ويدعي حب السلام، وهو في الحقيقة شوكة حرب، فكم سفك من دماء شريفة، وهتك من أعراض مصونة، وأراد من العرب أن يبقوا أذلاء، وطلب لنفسه العزة والمنعة، فساء حكمه وساءت تدبيره.

(12) من استعط الدواء إذا أدخله في أنفه.

(13) ربط: جمع ربطة، وهي ملادة ناعمة شفافة.

(14) نحطو بالماء المهملة: من نحط الأسد إذا زفر بأفاه.

(15) بتصرف عن شعراء الحلقة ج3 ص198.

أيها الغرب منك ماذا لقينا كل يوم تشير حرباً طحونا (2)
تظهر السلم للأنام وتخفي تحت طي الضلوع داء دفيننا
كم دماء معصومة قد سفكتم وهتكتكم هناك عرضاً مصوناً
تأمرونا بأن نذل ويبقى لكم العز ساء ما تأمرونا
ونكثتم بيعة السلم غدرأ إنما النكث عادة الغادرينا

ويتعرض الشاعر لجهل الأعداء بإباء العرب للضميم، ذاكراً لهم أن العرب
أشداء عند اللقاء، لا تلين لهم عريكة، ولا يكسر لهم جناح، وهم بذلك يقتفون
آثار آبائهم فهم الذين دربوهم على ضرب الرقاب وطعن الكلى والخواصر.

يقول مستملاً في القصيدة نفسها:

أجهلتكم بأننا مذ خلقنا عرب ليس ينزل الضميم فينا
ولنا نبعة من العز يابسى عودها أن يلين للغامزينا
قد قفونا آباءنا بالمعالي واليها أبناؤنا تقتفينا
علمونا ضرب الرقاب عراقا وعلى الطعن في الكلى دربونا
نحن قوم إذا الوغى ضرستنا لم نبذل بشدة البأس لينا
كلما استصعب الملم ترانا دون أن لا يلين مستصعبينا
وإذا ما رحى الحرب استدارت نحن كنا أبطالها الثابتينا
ما شربنا على الوغى مذ وردنا وسوى الصفو لم نكن شاربينا
لا نرى الوتر للعدا إن وترنا وعلى الوتر لا نخض الجفونا
ما أقمنا على الهوان بدار وإلى العز لم نزل ظاعنينا
أنجبنا العلى فطبنا ظهورا في المعالي كما زكينا بطونا
ولدتنا الوغى ليوثا فكانت أمأ وكنا البنيننا
كفلتنا بحجرها فنشأنا بالظبا في حياتها كافليننا
وإذا ما نسبتنا يوم روع لوغى فهي أمنا وأبوننا
شمل الجود شعبنا فأتلفنا لدفاع العدو مٹحدينا
واتشحننا بالعز قبل المواضي وانصلتنا بالصبر مدرعيننا

ويخاطب إيطاليا مستصغراً جهلها بشجاعة عرب طرابلس.

فيقول:

قل لإيطاليا التي جهلتنا
أرايتم ضرب المبائر إنا
كم لنا بالواحات عندهم ثار
تركوها مجازراً قد بكتها
كم نساء صبراً بها قتلوها
أترى قتلهم بها كان يجدي
كيف نرجو كلاب روما منا
دون أن نفلق الجماجم والهام
نبحونا مهرولين فلما
حيث لم تجدها المناطيل نفعا
سل طرابلس التي نزلوها
يوم صلنا عليهم صولة الأسد
كلما بالفرار جدوا ترانا
فوق خيل يحملن من ليوث
من إذا طاف طائف الضيم فيهم

وهكذا إذا نظرت إلى مجموع شعره وجدت فيه روحاً ثائرة لا تقبل
الخشف، ولا تنام على الضيم، فطموحه ذاتي بارز، فيه نزعه كبيرة لحب آل
البيت، والتفجع على سيد الشهداء الحسين بن علي رضي الله عنهما.

أما الجانب القومي فإنك ترى فيه عمقاً وقوة وحماساً للعرب والمسلمين
في كل أنحاء الوطن العربي، ولا يخص بذلك وطنه العراق، وفي القصيدة
السابقة وغيرها ما يؤيد الذي ذهبنا إليه، ولولا حبه للعرب والمسلمين لما كان
للاستعمار الإنجليزي بعد وصايته على العراق أن يحاصر هذا المجاهد في بيته،
ويعفيه من مناصبه كلها ويلزمه بيته إلى أن ودع الحياة سنة 1339م.

فرحمه الله رحمة واسعة وجزاء عن العروبة والإسلام خير الجزاء.

مصادر البحث

- 1 - أعيان الشيعة: للسيد محسن العاملي ط الحيدرية 1963م.
- 2 - بغية الوعاة: للسيوطي ط. عيسى البابلي الحلبي 1965م.
- 3 - الحصون المنيعية: الشيخ علي كاشف الغطاء ط. الحيدرية النجفية 1958م.
- 4 - سير أعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي ط. مصطفى البابلي الحلبي 1963م.
- 5 - شعراء الحلة: علي الخاقاني ط. الحيدرية 1952م.
- 6 - العراق دراسة في تطوره السياسي: ترجمة جعفر الخياط ط. النعمان النجفي الأشرف 1968م.
- 7 - القاموس المحيط: الفيروزآبادي ط. مصطفى البابلي الحلبي 1953م.

أبو عثمان سعيد بن حكم صاحب جزيرة منقرقة

د. محمد وعيم
كلية الآداب - جامعة فالريونس

هو أبو عثمان سعيد بن حكم بن عمر بن أحمد بن حكم بن عبد العزيز بن حكم القرشي. هكذا ذكره ابن عبد الملك المراكشي في كتابه «الذيل والتكملة»، ونقل ذلك عنه السيوطي في بغية الوعاة⁽¹⁾. غير أن الغبريني، في كتابه «عنوان الدراية» يذكر خلافاً في ترتيب بعض أسماء أجداد ابن حكم بعد الجد الأول، إذ يذكره ضمن من دخل بجاية من العلماء، على أنه «أبو عثمان

(1) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، (بقية القسم الرابع): 28.
29.

السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 1: 583. يتفق ابن رشيد مع هذا الترتيب غير أنه يذكر عبد الغني بدلاً من عبد العزيز.
ابن رشيد، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة، 2: 329.

سعيد بن حكيم بن عمر بن حكيم بن عبد الغني القرشي⁽²⁾. ويوافق ابن سعيد في كتابه «اختصار القدح المعلى» وكذلك ابن الأبار في «الحلة السيرة»⁽³⁾ ترتيب الغبريني لأسماء آباء ابن حكيم، غير أنهما يغفلان ذكر اسم جده الأعلى عبد الغني كما يذكره الغبريني، أو عبد العزيز كما يورده ابن عبد الملك المراكشي، وعنه يأخذ السيوطي. ورغم أن ابن سعيد يعد أقرب المؤرخين من أبي عثمان سعيد بن حكيم، لصداقتهما القديمة، وتلقيهما العلم في حلقات الدرس في إشبيلية في زمن واحد، واستمرار صلتهما وتراسلها بعد أن فرق الزمن والأحداث بينهما، فعاش ابن سعيد في المشرق فترة، ثم استقر في تونس، وتنقل ابن حكيم بين مدن شمالي إفريقية، ثم استقر في جزيرة منقة، إلا أن صلتها لم تفت، ومراسلاتهما لم تنقطع، ورغم ذلك فلعل ابن سعيد لم يكمل إتمام سلسلة نسب ابن حكيم وهو ترجم له لبعد الشقة بينهما عند تأليفه كتابه القدح المعلى، أو اكتفى بذكره أجداده الأقربين، أو لعل من اختصر كتاب القدح المعلى - الذي وصلنا مختصراً - قد حذف بعضاً من سلسلة هذا النسب.

كان مولد أبي عثمان سعيد بن حكيم ليلة السبت سادس جمادى الآخرة سنة إحدى وستمئة للهجرة⁽⁴⁾ في طيبة (أو طليبة)⁽⁵⁾ في غرب الأندلس. وكانت وفاته يوم السبت السابع والعشرين من رمضان عام ثمانين وستمئة.

(2) الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية: 303.

(3) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى في التاريخ المعلى: 28.

ابن الأبار، الحلة السيرة، 318:2.

(4) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 33:4 الغبريني، عنوان الدراية، 306 السيوطي، بغية الوعاة، 1:583.

(5) يذكره ابن سعيد على أنه الطيبري (اختصار القدح المعلى: 28) وكذلك يذكره ابن عبد الملك المراكشي (الذيل والتكملة 29:4) والمقري التلمساني يذكره أيضاً على أنه من مدينة طيبة من غرب الأندلس (نفع الطيب 4:472). أما الحميري في كتابه الروض الممطر (387 و395) لم يتأكد من وجود مدينة طيبة، وذكر مدينة طليبة (395) بالتفصيل. وقد أشار الدكتور حسين مؤنس في هامش صفحة 318 من الحلة السيرة، الجزء الثاني، لابن الأبار إلى وجود مدينتين باسم طيبة، إحداهما تسمى taviero قرب حدود إسبانيا مع البرتغال، والثانية وتكتب tavira في البرتغال أيضاً وهي مركز إداري في مديرية الغرب algarve وهي على ساحل البحر.

ولا نعرف عن نشأة ابن حكم الكثير. غير أنه على ما يبدو من أسرة مرموقة المكانة، ينتمي أباه إلى قريش، كما ينتمي أخواله بنو عيسى إلى الخزرج. وقد أتاحت له ظروف أسرته أن يتلقى العلم على خيرة علماء عصره، منهم أبو الحسن الدباج (ت646هـ) وأبو علي الشلوين (ت645هـ) وابن عصفور (ت669هـ) وأبو القاسم بن يزيد بن بقي (ت625هـ) وأبو الحسن محمد بن محمد بن زرقون والقاضي أبو بكر محمد بن إسماعيل بن خلفون (ت636هـ) والفقيه أبو بكر السقطي (ت636هـ) وأبو الحسن أحمد بن محمد بن السراج الإشبيلي (ت657هـ) والفقيه أبو الحسن علي بن أبي نصر البجائي (ت652هـ)⁽⁶⁾. وقد ذكر ابن عبد الملك المراكشي علماء آخرين لقيهم في شمالي إفريقية، كما أجازته علماء من المشرق، منهم أبو الحسن علي بن أحمد القسطلاني⁽⁷⁾.

وواضح أن بعض هؤلاء العلماء الذين تلقى عنهم كانوا بإشبيلية، مثل أبي الشلوين الذي جلس لتعليم العربية خمسين عاماً أو يزيد، وكان حجة عصره في النحو. وقد ذكر ابن سعيد أن أبا عثمان بن حكم أرسل مقطوعة شعرية إلى أبيه يعبر عن أشواقه إليهما وهو في المرة «أيام شبابه وارتحاله لنيل المجد وطلابه»⁽⁸⁾. ثم يورد تسعة أبيات نظمها ابن حكم معبراً عن هذه الأشواق والحنين للذين تختلج بهما نفسه، وتجيش بهما عواطفه. ولا ندري هل كان ارتحال ابن حكم إلى المرة طلباً للعلم، وهو في ريعان شبابه، أو أنه كان يحتل منصباً أو يطمح إلى منصب يناله، كما يذكر ابن سعيد أبوي ابن حكم بالاحترام والإجلال عندما يدعو لهما بعد هذا التقديم بقوله: «قدس الله ضريحهما». وإن كنا لا نعرف عنهما أو عن مكانتهما العلمية أو السياسية شيئاً. أما أخواله فهم بنو

(6) ابن عبد الملك المراكشي، الليل والتكملة، 4: 29 الغبرني، عنوان الدراية، 303 السيوطي، بنية الرعاة، 1: 583.

(7) ابن عبد الملك المراكشي، الليل والتكملة، 4: 29 ويذكر أسماء كثير من العلماء الذين أخذ عنهم أو أجازوه. أما الغبرني فيذكر بعضهم ثم يقول «وغيرهم ممن يكثر تعدادهم» يذكر ابن رشيد أن أبا محمد الخلاسي وهو من أهل بلنسية وولد بها سنة 610هـ ثم ارتحل إلى تونس وأقام بها، قد أجاز ابن حكم إجازة عامة، ابن رشيد، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة 2: 329.

(8) ابن سعيد، اختصار القدر، لمعلی، 38.

عيسى . وقد تولى أحدهم رئاسة شاطبة . وقد رثاه الشعراء عند مقتله على يدي الباجي . وممن رثاه أبو القاسم أحمد بن يامن (أو يامين) وحزن عليه ابن حكم حزناً شديداً نغص عليه حياته وكدر صفاء عيشه السابغ كما يقول ابن سعيد⁽⁹⁾ .

خرج أبو عثمان سعيد بن حكم من الأندلس، وجال في المغرب في زمن مبكر . إذ يذكر ابن عبد الملك المراكشي أنه لقي بإفريقية سنة أربع وعشرين وستمائة أبا الحسن علي بن محمد بن إسماعيل . . . الميافريقي، وأخذ عنه بعض منشداته⁽¹⁰⁾ . ويروي ابن الأبار أن ابن حكم «كان بإفريقية لما خاف من والي إشبيلية»⁽¹¹⁾ . وإن لم يذكر اسم هذا والي، أو سبب هذا الخوف الذي دفع بابن حكم إلى أن يرحل إلى إفريقية وهو في ريعان شبابه . كما دخل بجاية وبقي بها مدة كما يذكر الغبريني، ثم انتقل إلى تونس حيث أميرها أبو زكريا الحفصي⁽¹²⁾ . ويذكر ابن عبد الملك المراكشي أنه كتب عن بعض أمراء إفريقية ثم دخل إلى جزيرة ميورقة في أيام أبي يحيى بن أبي عمران التينمالي، ومنها استعمل على مجبى منركة وأمر الإجناد بها . فدخل إليها في شهر رمضان سنة أربع وعشرين وستمائة⁽¹³⁾، واستقل بها عندما استولى خايمي الأول ملك قطلونية

(9) ابن سعيد، اختصار القدر المعلى، 59، 68 وابن عيسى هذا هو أبو الحسين يحيى بن أبي جعفر أحمد بن عيسى الحزرجي، ويتسب إلى الصحابي الشهير سعد بن عباد رضي الله عنه، وقد ترجم له ابن الأبار في الحلة السيرة (2: 302-308) ترجمة وافية، وذكر أنه ولد بدانية دار أباه وبها نشأ ثم استوطن بشاطبة ويزغ نجمه فيها وساد وولي أمرها من قبل المتوكل محمد بن يوسف بن هود، ومدحه ابن الأبار (الديوان: 249-251 و 323-325) وقد كتب ابن يامن مدة عن رئيس شاطبة أبي الحسين بن عيسى، كما كان لأبي الحسين الذي توفي سنة 634هـ ابن هو القائد أبو بكر بشاطبة، وقد خرج من شاطبة بعد أن سقطت في أيدي الروم وأوى إلى حصن، وكان ذلك في سنة 645هـ، وقد رثاه ابن حكم ونسب إليه ابن المرباط في زواهر الفكر وجواهر الفقر (ورقة 49) الأبيات الثلاثة التي أوردها ابن سعيد في اختصار القدر المعلى (59) على أنها لابن يامن في رثاء ابن عيسى . كما كان هناك قواد آخرون من أسرة بني عيسى ذكر منهم ابن المرباط (زواهر الفكر وجواهر الفقر ورقة 99) إلى جوار أبي بكر هذا أبا عمرو وأبا عمر .

(10) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 4: 29.

(11) ابن الأبار، الحلة السيرة، 2: 318.

(12) الغبريني، عنوان الدراية، 303.

(13) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4: 30.

وأرغون على جزيرة ميورقة سنة سبع وعشرين وستمائة للهجرة⁽¹⁴⁾. وعقد مع خايمي الأول صلحاً ليدرأ خطره عن منركة مقابل إتاوة سنوية يدفعها له. ولكن يبدو أن الأمور لم تستتب له إلا بعد أن تغلب على قاضي منركة أبي عبد الله محمد بن هشام، وانفرد ابن حكم بضبط أمور جزيرة منركة اعتباراً من ثاني عيد الفطر سنة إحدى وثلاثين وستمائة. وأخرج ابن هشام وابنه ثم استرجعهما⁽¹⁵⁾. وقد وصف ابن عبد الملك المراكشي ما حدث بأنه فتنة طرأت وانتهت باستيلاء ابن حكم على نغر منركة وخلوصها له. وإن لم يذكر تفاصيل هذه الفتنة.

استطاع ابن حكم بعد أن استقر به المقام في جزيرة منركة وآل إليه أمرها أن يضبط أمورها أحسن ضبط ودارى النصارى ودرأ شرهم بدفع إتاوة سنوية لهم، واشترط مقابل ذلك ألا يدخلها عليه أحد من النصارى. واستمر حكمه للجزيرة أكثر من نصف قرن إلى أن وافته المنية سنة 680هـ، كما أسلفنا، وخلفه ابنه أبو عمر حكم الذي حكم إلى سنة 686هـ. غير أنه لم يستطع أن يسد الثغرة التي تركها والده، وإن كان يتمتع بخصال عظيمة أثنى عليها المؤرخون، ومنهم ابن الخطيب الذي وصفه بأنه «أفضل من أبيه في دماثة الخلق، والعفة عن الدماء والأبشار، واجتناب للعظائم، مع حسن الخط ورواية الحديث، وقرض الشعر، إلا أنه لم يستقل استقلال أبيه ولا نهض نهضته»⁽¹⁶⁾. ولم يتمكن أبو عمر هذا من مداراة النصارى ودرء خطرهم الداهم، فبيتوا النية على غزو جزيرة منركة وتملكها مثلما ملكوا جزيرة ميورقة، وبعدها جزيرة يابسة. وسقطت منركة نهائياً

(14) ابن سعيد، اختصار القدر المعلى، 28. المغرب في حلى المغرب، 2: 467-469. المقرئ، نفع الطبيب، 4: 469-471.

خلط بعض من أرخ لأبي عثمان سعيد بن حكم بين جزيرتي ميورقة ومنركة، ولعل ذلك راجع إلى تشابه كتابة الجزيرتين، وهما جزيرتان من جزر ثلاث تقع في غربي البحر الأبيض المتوسط قرب شبه جزيرة إسبانيا، وتعرف بجزر البليار وهي ثلاث جزر: ميورقة وهي الكبرى وتليها منركة أو (منورقة) ويابسة. انظر الحميري، الروض المعطار في خير الأقطار، تحقيق إحسان عباس، وعصام سالم مسيسالم، جزر الأندلس المنسية.

(15) ابن الأبار، الحلة السيرة، 2: 318، وابن عبد الملك، الذي والتكملة، 4: 30-31.

(16) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 276.

في أيدي ألفونسو الثالث ملك قطلونية وأرغون ووقع اتفاق تسليم الجزيرة في ثالث ذي الحجة سنة ست وثمانين وستمائة، وغادر أبو عمر حكم بن سعيد جزيرة منرقة، هو وأسرته. وقد ذهب إلى المرية ثم غرناطة، وأقام بها أياماً تحت جراية أميرها، ثم لحق بسبته حيث دفن أبو عمر جثة والده التي حملها معه من جزيرة منرقة. ثم غادرها إلى تونس ولكن المنية وافته بعد أن تعرض المركب الذي يستقله لعاصفة هوجاء، فمات غريقاً وكل من كان معه من أهله. وكان ذلك في سنة 686هـ. أو بعدها بعام بأحواز الجزائر⁽¹⁷⁾.

وبذلك طويت هذه الصفحة المشرقة الناصعة من تاريخ جزيرة منرقة التي حكمها أبو عثمان سعيد بن حكم زهاء نصف قرن بدهائه وحنكته وبسالته، وجعل منها مناراً للعلم وموطناً للعلماء والشعراء كما سنرى. ولا يؤخذ عليه إلا قسوته وشدته في العقاب وسفك الدماء، كما يقول ابن الخطيب الذي يورد مثلاً على ذلك قتله لمن يثبت عليه شرب الخمر، ومناقشته لاعتراض الفقيه ابن مفوز على ذلك واحتجاجه بأنه في جزيرة يكثر فيها العنب والناس يشربون ويسكرون فيضيعون الاحتراس ويظهر علينا العدو⁽¹⁸⁾. وعدم اقتناع ابن مفوز بذلك وغضبه لتجاوز ابن حكم أحد حدود شرع الله.

كان أبو عثمان سعيد بن حكم شاعراً كاتباً عالماً. وصفه الغبريني بقوله: «الشيخ الفقيه الأجل الرئيس المكرم المرفع أبو عثمان سعيد بن حكم. له علم بالعربية والأدب، وله نظم ونثر وكتابة مستحسنة، وله مشاركة في العلوم، وله رواية عالية. وكان فصيح القلم واللسان بارع الخط...»⁽¹⁹⁾. ووصفه ابن عبد الملك المراكشي، وعنه نقل السيوطي، بأنه: «كان نحوياً أديباً حسن التصرف في النظم والنثر مشاركاً في الفقه والحديث والرجال، ذا حظ صالح من

(17) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 277 سيسالم، عصام سالم، جزر الأندلس المنسية 458.

(18) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 275-276. توفي ابن مفوز بتونس سنة 661هـ. وكان قد أسمع بمنرقة ثم بتونس، ومولده سنة 596هـ. ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، السفر الخامس (القسم الأول): 10.

(19) الغبريني، عنوان الدراية، 304.

الطب»⁽²⁰⁾ ووصفه المقري بقوله: «الجواد العادل العالم أبو عثمان سعيد بن حكم القرشي»⁽²¹⁾. ويضيف ابن عبد الملك المراكشي - وينقل عنه السيوطي - إلى صفاته الجليلة وضبطه لأموار جزيرة منرقة أنه «لا يفتر عن النظر في العلم وإفادته واستفادته شغافه وتفضيلاً له»⁽²²⁾. وقد روى عن أبي عثمان سعيد بن حكم كثيرون: منهم يوسف بن مفوز، وابنه أبو عمر حكم - الذي خلفه في حكم جزيرة منرقة - ومولاهما أبو محمد عبد الله الرومي، وأبو عبد الله بن أبي بكر البري (التلمساني)، وابن أحمد بن الجلاب، وأبو الحكم العادل بن إبراهيم، وأبو علي عمر بن علي بن الشاطبي، وأبو الحسن علي بن يحيى التجيبي المنزقي، وأبو عامر أحمد بن أبي بكر محمد بن محمد بن محرز⁽²³⁾ وقد أجاز لأبي محمد عبد الله بن محمد بن الرهان⁽²⁴⁾. ولا ندري هل جلس ابن حكم للإقراء والتدريس في فترة من حياته، أو أنه كان يلتقي بالعلماء وطلاب العلم سواء كان في بجاية أو منرقة أو قبل ذلك في إشبيلية أو في تونس. وقد كان للصفات العظيمة التي تمتع بها ابن حكم من كرم وعلم واحتراف بالعلماء والأدباء في جزيرة منرقة ما جعل منه محط الأنظار والآمال، ومن جزيرته التي ازدهرت في عهده موطناً آمناً يلجأ إليه الناس خاصة أصدقائه ومعارفه الذين وفدوا إليه من الأندلس يطلبون رفده وينعمون برغد العيش في كتفه، بعد أن تعرضت الأندلس إلى حملات الاسترداد المسيحي، وسقطت مدنها الكبرى والصغرى الواحدة تلو الأخرى بعد أن خسر الموحدون معركة فاصلة سنة 609هـ، عرفت بمعركة العقاب، وما تلا ذلك من تفكك لأواصر الدولة الموحدية في الأندلس وتنافس أمراء الدولة الموحدية على السلطة في الأندلس وفي المغرب، ونهوض أمراء محليين أندلسيين يستقلون بإمارات هنا وهناك، ويرسلون يبعاتهم إلى الخليفة في

(20) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4: 30، السيوطي، بغية الوعاة، 1: 583.

(21) المقري، نفع الطيب، 4: 471.

(22) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4: 31، السيوطي، بغية الوعاة، 1: 583.

(23) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 4: 29-30.

(24) ابن القاضي، درة المحجال، 1: 59.

مراكش أو الخليفة العباسي في بغداد أو الحفصي في تونس، وكان من بين هؤلاء الأمراء زيان بن مرد نيش⁽²⁵⁾ والمتوكل محمد بن يوسف بن هود⁽²⁶⁾ وابن الأحمر⁽²⁷⁾. كما قامت زعامات صغرى محلية تدير شؤون المدن تابعين لأحد هؤلاء الأمراء أو يختارهم أهل المدينة تجنباً للقوضى وإنفاذاً لواقع مزر ومستقبل مجهول، ومن هؤلاء أبو مروان الباجي⁽²⁸⁾ ثم الحافظ أبو عمر بن الجند⁽²⁹⁾ في إشبيلية، وأبو بكر عزيز بن خطاب في مرسية⁽³⁰⁾ وأبو الحسين بن عيسى⁽³¹⁾ في شاطبة، ثم كان سقوط المدن الكبرى في أيدي النصارى، سقطت قرطبة عام 633هـ، وسقطت بلنسية عام 636هـ وشاطبة عام 645هـ وإشبيلية عام 646هـ. وكان مقتل ابن هود سنة 635 على أيدي عامله أبي عبد الله الرميحي في المعركة ضربة قاصمة لأمال الأندلسيين المتطلعين إلى الصمود في وجه الغزو المسيحي لمدينتهم وقراهم وأراضيهم. ولم يبق مع منتصف القرن السابع إلا ابن الأحمر الذي أسس ملكه في غرناطة وأحوازها، وخلفه بنوه من بعده على حكمها إلى أن دالت دولتهم بعد ذلك بقرون على أيدي فرديناند وإيزابيلا عام 898هـ (1492م).

نزع كثير من الأندلسيين في خضم هذه الأحداث منذ بدايات القرن السابع للهجرة إلى شمالي إفريقية: إلى مراكش حيث مركز الخلافة وإلى سبتة حيث

(25) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 272، 274.

(26) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، 2: 128، 130.

(27) ابن الخطيب، اللوحة البهرية، 30-36 وابن الأحمر هو الغالب بالله محمد بن يوسف بن الأحمر الخزرجي الأنصاري مؤسس مملكة غرناطة، وقد حكم بين سنتي 635-671هـ، وكان مولده سنة 591هـ.

(28) ابن عذارى، البيان المغرب (القسم الثالث): 279 و288 و322، ابن سعيد، اختصار القدر المعلى، 112.

(29) ابن عذارى، البيان المغرب، 3: 338 و381، وقد مدحه الشاعر إبراهيم بن سهل بقصائد عدة منشورة في ديوانه.

(30) ابن الأبار، الحلة السيرة، 2: 308-314. ابن سعيد، اختصار القدر المعلى 146-147، ابن الزبير، صلة الصلة: 165.

(31) ابن الأبار، الحلة السيرة، 2: 303-308.

عاملها أبو علي الحسن بن خلاص القضاعي البلنسي الذي استصدر ظهيرا (مرسوما) من الخليفة الموحد الرشيد سنة 637هـ يسمح بموجه للأندلسيين بالإقامة في ربوع دولته ويعددهم بتقديم المساعدات لهم⁽³²⁾. وكان قبل ابن خلاص عاملاً على سبته أبو العباس اليانشتي وهو أندلسي أيضاً، وقد حكم بين سنتي 630هـ و635هـ، حيث عين مكانه ابن خلاص، وقد رعى كل منهما من لجأ إليهما من الأندلسيين، وكان بلاط ابن خلاص يعج بالكتاب والأدباء والعلماء الأندلسيين: منهم أبو المطرف بن عميرة وابن الجنان وأبو بكر بن البنا وإبراهيم بن سهل. واستمر يحكم سبته إلى أن غادرها بعد وفاة ابنه أبي القاسم غريقاً عام 643هـ مع إبراهيم بن سهل حاملاً بيعة والده إلى الخليفة أبي زكريا الحفصي في تونس، فرحل الوالد الحزين أبو علي الحسن بن خلاص متوجهاً إلى تونس، فوافته منيته وهو في طريقه إليها في وهران، ودفن ببجاية سنة 646هـ⁽³³⁾. وكانت هناك بجاية التي أمها كثير من علماء الأندلس وفقهائها وأدبائها. وقد احتفظ لنا الغربيون بتاريخ هؤلاء الأعلام الذين عاشوا في بجاية خلال القرن السابع الهجري، وخصهم بكتاب كامل هو «عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية». وكان هناك بلاط أبي زكريا الحفصي ثم ابنه أبي عبد الله المستنصر من بعده، حيث اجتمع لديهما نخبة من علماء الأندلس المهاجرين إلى تونس، واحتفظ لنا ابن رشيد في رحلته بأسماء وتراجم الكثيرين منهم الذين لقبهم في تونس في تلك الفترة، ومنهم حازم القرطاجني وابن حبش وابن سعيد وابن الأبار وكثيرون غيرهم⁽³⁴⁾. والملاحظ أن هؤلاء الأعلام كانوا ينتقلون بين هذه المدن ناشرين ثقافتهم ناقلين تراثهم العلمي والأدبي. وكان بلاط أبي عثمان سعيد بن حكم في مرققة لا يقل شأناً عن بلاط الخليفة الموحد في مراكش، وأبي زكريا الحفصي وابنه المستنصر في تونس،

(32) ابن المرباط، زواهر الفكر وجواهر الفقر، ورقة 115، وبها نص الظهير، وهو من إنشاء أبي المطرف بن عميرة المخزومي.

(33) ابن سعيد، اختصار القدر المعلى، 98 و145 مجهول، الذخيرة السنية، 80.

(34) ابن رشيد، ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة... الجزء الثاني.

من حيث احتفاؤه بالعلماء والشعراء والأدباء. وقد أتاح له طول المدة التي قضاها حاكماً لجزيرة منقة منذ سنة 627هـ إلى حين وفاته سنة 680هـ والاستقرار الذي نعمت به الجزيرة في عهده أن تشهد جزيرة منقة ازدهاراً اقتصادياً ونهضة ثقافية وعلمية رائعة. وقد كان هو نفسه عالماً فقيهاً أديباً شاعراً، اجتمع في بلاطه نخبة صالحة من أهل العلم والأدب، كان منهم أبو عبد الله بن الجنان⁽³⁵⁾ وأبو القاسم أحمد بن يامين (أويامن)⁽³⁶⁾ والشاعر إبراهيم بن سهل، وأبو بكر بن العوام الإشبيلي⁽³⁷⁾ والأديب أبو الربيع سليمان بن علي الذي عرف بكثير⁽³⁸⁾ وأبو العلاء محمد بن علي المرادي المعروف بابن المرباط مؤلف كتاب «زواهر الفكر وجواهر الفقر» في ثلاثة أسفار جمع فيه ما كان يدور في بلاط ابن حكم من شعر ونثر ومراسلات، وابن عمه القاضي أبو بكر بن المرباط، وأبو عبد الله البري التلمساني الذي ألف كتاباً بعنوان «الجوهرة في نسب الرسول ﷺ وأصحابه العشرة». وقد ألفه في السجن سنة 644هـ، وأهدى منه نسخة بعد ذلك بسنة بخط يده إلى خزانة ابن حكم اعترافاً منه بفضل له إذ أخرجه من السجن، وقد كان أسيراً لدى العدو، واقتداه بمال لإطلاق سراحه. وقد كان أبو عثمان سعيد بن حكم، كما كان أبو زكريا الحفصي في تونس، يدفعان فدية كثير ممن يقع أسيراً في أيدي العدو، حتى يفك من الأسر.

وقد وصف ابن سعيد صنيع ابن حكم بقوله: «فكم لقيت بأقطار المغرب والمشرق من أديب أو شاعر أو حسيب، خلع عنه ريقة الإسار، ونقله إلى قرارة الإسلام من محلة الكفار»⁽³⁹⁾. ويذكر ابن سهل أن المركب الذي كان يستقله

(35) ترجم له ابن الخطيب في الإحاطة 2: 348. 359. الغبريني، عنوان الدراية، 349. 359. المقرئ، نفع الطيب، 7: 406. 506.

(36) ابن سعيد، اختصار القدر المعلى 53. 59. ابن عبد الملك المراكشي، الدليل والتكملة، السفر الأول (القسم الثاني) 522. 524. توفي ابن يامين بتونس سنة 661هـ.

(37) ابن سعيد، اختصار القدر المعلى، 179. 180.

(38) ابن سعيد، اختصار القدر المعلى، 189، الغبريني، عنوان الدراية، 279. 281، المقرئ نفع الطيب، 4: 473. 476.

(39) ابن سعيد، اختصار القدر المعلى، 28.

مزعمًا الرحلة إلى تونس قد تعرض له مركب للتصاري في الميناء قبل مغادرته فهرع أبو عثمان بن حكيم في كوكبة من الفرسان إلى الميناء وأنقذ المركب الذي كان به ابن سهل، ونزل قائد مركب العدو متخذلاً ومسلماً على ابن حكيم، وعاد ابن سهل مع سيده ابن حكيم إلى الجزيرة ومدحه بقصيدة عصماء⁽⁴⁰⁾. ولم تقتصر عطاياه وأفضاله على من كان يحيا في كنفه، بل كانت تصل إلى أصدقائه وطالبي معونته في مدن المغرب والأندلس، بل وإلى الحجاز كما يذكر ذلك ابن سعيد بقوله: «وما يجب أن يخلد من مكرماته، ويطرز به ذكره من عليّ هماته، أن المجاورين بالحرمين يستعينونه على ما هم بسبيله فيعينهم من اللجين والعين، مما يثلج الجنان ويقر العين»⁽⁴¹⁾.

وممن كاتبهم ابن حكيم، وهم مقيمون في مدن شمالي إفريقية: سبتة وبجاية وتونس ومدن الأندلس، الكاتب ابن همشك التينمللي الذي عاد من الأندلس إلى سبتة عام ستة وثلاثين وستمئة في عهد ابن خلاص البلنسي، ثم غادرها بعد وفاة ابن خلاص وأقام في تونس منذ سنة سبع وأربعين وستمئة إلى أن توفي بها سنة ست وخمسين وستمئة⁽⁴²⁾. ومنهم صديقه ابن سعيد المقيم في تونس وأبو الربيع سليمان بن علي التينمللي المعروف بابن الغريغر، وكان أيضاً مقيماً بتونس⁽⁴³⁾، وأبو المطرف بن عميرة المخزومي الذي راسله من قابس وبجاية وسبتة ومدحه بقصائده وخصه بكثير من مراسلاته⁽⁴⁴⁾. ومن راسلهم ابن حكيم ووصلت عطاياه إليهم من الفقهاء والصالحين ببجاية الفقيه أبو بكر بن

(40) إبراهيم بن سهل، الديوان: 136، ابن المرباط، زواهر الفكر وجواهر الفقر، ورقة 190.

(41) ابن سعيد، اختصار القلح المعلى: 28.

(42) المصدر نفسه، 98 و99 و104.

(43) المصدر نفسه، 34.

(44) ابن المرباط، زواهر الفكر وجواهر الفقر، ورقات 61 و71 و76 و80، محمد بن شريفة، أبو المطرف أحمد بن عميرة المخزومي. . 191 و224 و226 و227، يعد كتاب ابن شريفة الذي كان رسالة جامعية قدمت إلى جامعة محمد الخامس نموذجاً للدراسة المستقصية والعمل الدؤوب، وقد شمل كثيراً من جوانب الحياة الأدبية في الأندلس وشمال إفريقية في النصف الأول من القرن السابع الهجري. طبع الكتاب سنة 1966.

محرز الزهري (ت 655هـ) وأبو العباس بن خضر وأبو الحسين الزهري وأبو عبد الله محمد بن ثابت القسطنطيني⁽⁴⁵⁾. وقد اهتم ابن حكم بجمع الكتب واقتناء النفيس منها «حتى جمع منها ما لا نظير له كثرة وجودة، إذ كان مقصوداً بها من المسلمين والنصارى، فكان يتخدم بها إليه النصارى كما يتقرب بها إليه المسلمون»⁽⁴⁶⁾، بل قد تؤلف بعض الكتب له خاصة ليتحف بها مكتبته ويطلع عليها. وقد ألّفت باسمه التأليف المشهورة بالمغرب، كتاب «زُوح الشحر وروح الشعر» الذي يذكره المقرئ⁽⁴⁷⁾، ويدي آراءه فيما يقرأ من تأليف وقد يكل أمر تقويم كتاب، إذا لم يسعفه الوقت، إلى أحد حاشيته من الكتاب والعلماء، كما فعل ذلك مع ابن يامن في شأن تأليف الفقيه الراوية أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المري التلمساني الذي رفعه إلى خزانته وسماه الجوهرة، وقد قال ابن حكم مخاطباً ابن يامن⁽⁴⁸⁾:

عساك تشقه لترى منازعه وتختبرا
فإما أن تفهرسه وإما أن ترى وترا
ولم أفرغ لأنظره ومنك من كفى النظر

وقد عرف عن الأندلسيين اهتمامهم باقتناء الكتب وإنشاء المكتبات الخاصة، خاصة عند بعض الأسر الموسرة التي تهىء الفرصة لمن يرغب الإفادة من هذه المكتبات التي يتوارثونها كابراً عن كابر، ويعدونها من مفاخرهم⁽⁴⁹⁾. وقد انتقل هذا الاهتمام وذلك التقليد المتوارث إلى بعض الأسر التي نزحت من الأندلس إلى المغرب وتونس، واحتفظت بمكتبة الأسرة وعملت على تنميتها وطلب النفيس من المخطوطات لتضم إليها إلى يومنا هذا. ومن هذه الأسر صاحبة المكتبات القيمة: آل الكتاني وابن سودة والبنوني في المغرب، وآل

(45) الغبريني، عنوان الدراية، 304.

(46) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، 4: 31.

(47) المقرئ، نفع العلي، 4: 472.

(48) ابن المرباط، زوارم الفكر وجواهر الفقر، ورقة 43.

(49) ريبيرا، المكتبات وهواة الكتب في إسبانيا الإسلامية، مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد 4

جزء 1 ص 85 وما بعدها.

النيفر وحسن حسني عبد الوهاب الصمادحي وآل ابن عاشور في تونس، ناهيك عن الأسر الحاكمة سواء في الأندلس أو المغرب أو تونس، ولا تزال هذه المكتبات أو ما بقي منها شاهداً على ذلك الاهتمام والحرص على الاحتفاظ بها ككنوز لا يفرط فيها.

كان ابن حنبل الشاعر الأديب يقترح على جلسائه من الشعراء النظم في موضوعات معينة تعن له، وهو يلتقي بهم في مجلسه الذي يشبه أن يكون منتدى أدبياً. فمن ذلك ما يرويه لنا ابن المرباط عن طلب ابن حنبل إلى القاضي أبي بكر بن المرباط أن يعارض قصيدة علي بن الجهم الرائية التي يقول فيها:

عيون المهابين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولا يدري
وطلبه إلى أبي عبد الله بن الجنان أن يعارض القصيدة ذاتها، وقد فعل كل منهما ما طلبه ابن حنبل منه، وطلبه أن يعارض قصيدة عمر ابن أبي ربيعة التي مطلعها:

أمن آل نعم أنت غاد فمبكر عادة غدٍ أم رائح فمهجر
فعارضها الفقيه أبو الحسين بن مفوز بقصيدة تضمنت مدح ابن حنبل (50).

وقد كان ابن حنبل نفسه شاعراً احتفظت لنا كتب الأدب التي أرخت لحياته بشيء من شعره. ويذكر ابن عبد الملك المراكشي أنه «رأى من شعر ابن حنبل مجلداً جيداً أشف من ديوان شعر المتنبي بخط ابنه أبي عمرو حنبل» (51)، وإن لم يصلنا هذا المجلد الذي رآه ابن عبد الملك وأعجب به وقارنه بشعر المتنبي. فقد بلغنا شيء من هذا الشعر سجله صديقه ابن سعيد في كتابه اختصار القدر المعلى، كما احتفظ لنا بقدر أكبر من ذلك معاصره ابن المرباط في كتابه «زواهر الفكر» الذي لم يبق منه إلا السفر الثالث، وقد حوى كثيراً مما كان يدور في بلاط ابن حنبل من مساجلات شعرية، أو ما كان يمدحه به شعراء يحيون في كنفه أو يرأسونه من خارج الجزيرة شعراً ونثراً، وما كان ينظمه هو في قصائد مستقلة، أو

(50) ابن المرباط، زواهر الفكر وجواهر الفكر، الورقتان 28-29.

(51) ابن عبد الملك المراكشي، الليل والتكملة، 4: 31.

ما يضمنه رسائله الإخوانية من مقطوعات شعرية، أو ما ينظمه في مواقف عارضة يصف فيها ما يدور حوله أو يشاهده. وقد وصلنا من شعره ما ينم عن قدرة على الارتجال، كما سنعرض فيما بعد. ويبدو أن ملكته الشعرية أفصححت عن نفسها في فترة مبكرة من حياته وقد وصلتنا من شعر تلك الفترة مقطوعتان: إحداهما تسعة أبيات سجلها ابن سعيد في اختصار القدح المعلى، بعث بها الشاعر إلى أبويه من المرية، يث فيها شوقه وحنينه إليهما، منها قوله (52):

فراق وما لي بالفراق يدان إلى الله مما جرّه المملوان
قضى الله أن أحتل بالشرق برهة وإن كان بالغرب القصي مكاني
ففارقت والنفس تأبى فراقه وغادرت والشوق حشو جناني
لئن كنتما عن ناظري حُجبتما فلأنكما في خاطري ولساني

والأخرى غزلية احتفظ لنا ابن سعيد بها، وهي من سبعة أبيات نظمها ابن حكم في أيام صباه، وقد مرت به امرأة جميلة كان زوجها شرطياً، فقال ابن حكم (53):

وجنة خازنها مالك يا ليتني كنت لها مالكا
أسجد في محرابها سجدة نسكا ومثلي لم يزل ناسكا
وكيف أرجو القرب منها وقد أضحى حساما لحظها فاتكا
يحرمني من وجنتها ما بدا روضاً غدا من أدمعي ضاحكاً
إن أمانني الفتى فيلة يمني بها حتى يرى هالكاً
من لي بها شمس الضحى أطلعت جنح دجى من شعرها حالكا
سلكت سبل الغي في حبها ولم أكن قبل لها سالكا

وكان الشاعر يميل إلى الارتجال في موضوعات تعن له أو يجد نفسه في موقف مع جلسائه يصف ما يحدث في ذلك الموقف. فمن ذلك ما قاله ارتجالاً في قلم تكسر (54):

(52) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 38.

(53) المصدر نفسه، 39.

(54) المصدر نفسه، 38. أحارت: صيرت. مقويات: متهدمة كالدار المتهدمة الموحشة.

لكفني وثّر عند رجلي لأنها أبادت رضيع الكف واللبن الحبر
أحارت قواه مقويات بوطنه وصار كسيراً ما لأعظمه جبر

كما قال ارتجالاً في نواراة بكف جارية حسناء حديثة السن⁽⁵⁵⁾:

نواراة تحمل نواراة كأنها في كفها شمعة
أبهتني أيهما أبهج خضراء لكن رأسها مسرج
وله ارتجالاً في دنس الثياب⁽⁵⁶⁾:

أعيا على الغسال غسل ثيابه وتقاصرت عنها يد القصار
ولقد طلبت لها غسولاً جاهداً فلما ظفرت لها بغير النار
وله في مؤذن مبيء النعمة قوله⁽⁵⁷⁾:

للأبدي أذان للخمس فيه هوان
من أجله تتلاقى آذاننا والبنان

وقد كان ابن حكم ينظم في موضوعات صغيرة، كقوله في شمعة⁽⁵⁸⁾:

وصفراء من غير ما علة لها أدمع أبدا سائله
تطيل الوقوف على واحد مدي ليلها فترى ناحله
تزيد على الشمس في نورها إذا ما غدت للدجى وأصله
تحارب دأباً جيوش الظلام فتبصر مقتولة قاتله
وله في محبرة عاج مذهبة الحلية وذكر مدادها وأقلامها⁽⁵⁹⁾:

طلعت على الليل البهيم صباحا وحمته باحتها وكان مباحاً
وبنت بنيه إزاءها وزرا له فلما نبوا في النائبات سلاحا
وثنت رماحا من نضار فانشئت رشحا لها صوناً لهم وصلاحا
فلإذا تفرج بابها عنهم عنا الأب والبنون لأبيض إن لاحا

(55) المصدر نفسه، 32.

(56) المصدر نفسه، 30.

(57) ابن المرباط، زواهر الفكر، الورقة 44، ابن سعيد، اختصار القدر المعلى، 30.

(58) ابن سعيد، المصدر نفسه، 32.

(59) المصدر نفسه، 33.

إن الوفاء لخلعة لا تقضها
وقد كتب على حمالة سيفه⁽⁶⁰⁾ :

أبشر فقد نلت ما ترجو وتنتظر
وساعدتك على الأيام أربعة
كما قال في ضمرس⁽⁶¹⁾ :

حبيب أحاذر منه التلاقي
فغيبته سبب للوصال
كما قال في إيبرة⁽⁶²⁾ :

وما قناة من قناة الهند
عارية في نفسها
حافرها في علوها
وأرسل إلى بعض أصدقائه مع خمس من السفرجل⁽⁶³⁾ :

و جوار خمس كسين اصفرارا
قاسيات وكن للبن أهلا
من بنات الرياض أمسين أحرا
كنّ بالبدر عاكفات فما إن
وجل ليلة البراء كساهن
وما قال في وصف المجنات⁽⁶⁴⁾ :

وناعمت على العذاب
يعلو احمرار منها ابيضاضا
من المنى اللثة العذاب
صبغ حياء خدني كعاب

(60) المصدر نفسه، 35.

(61) المصدر نفسه، 33.

(62) المصدر نفسه، 33.

(63) المصدر نفسه، 33 البراء: ليلة البراء أول ليلة في الشهر.

(64) زواهر الفكر وجواهر الفقر، الورقة 41. المجنات: نوع من القطائف يضاف إليها الجبن في عجنتها. وتقل بالزيت الطيب، وكانت معروفة في الأندلس وبلاد المغرب.

وجلس يوماً منتزهاً بالبيستان بمنزلة ومعه جماعة الطلبة، فقال
مرتجلاً⁽⁶⁵⁾:

ويوم تولى نظم عقد صحابه كرام كسوا وجه الزمان جمالا
أجنهم البستان بين ضلوعه كسر هوى أجنى المحب وصالا
فقال الأديب الفقيه أبو الربيع سليمان بن علي المعروف بكثير:

لقد عم إنعام الرئيس وطوؤه فعم على شكر المطيل وطالا
أفاد فعلاً لا كفاء لمثله ولم يكفه فضلاً فزاد مقالا
كما كان يرسل أصدقاءه شعراً ونثراً، ووصلت مراسلاته إلى أصدقائه في
تونس وبجاية وغيرها. فمن ذلك ما كتب به إلى ابن سعيد في تونس مجابياً
له⁽⁶⁶⁾:

ما رأينا كعلي بن موسى يستبي بالشعر منا النفوسا
قد أرانا الشعر سحرأ حلالا سائغاً لو نحتسيه كؤوسا
إن أبيات علي على الشعـ ر علت حتى تجلت رؤوسا
مثله من طاب جنساً ونفساً إنما يمنح علقاً نفيساً
لا عدمناه خليلاً جليلاً نجد الفضل عليه حبيسا

وقد ذيل هذه الأبيات بقطعة من الشتر تصور نزعة ابن حكم في الكتابة،
وتمثل أسلوب ذلك العصر من احتفاء الكتاب بالسجع والمزاوجة وغيرها.

كما كان يخاطب الخليفة الحفصي في تونس شعراً أورد ابن سعيد نتفا
منه⁽⁶⁷⁾، كما خاطب صديقه الشاعر ابن يامن شعراً⁽⁶⁸⁾، وخاطب أبا الحسن بن
مفوز شعراً أيضاً⁽⁶⁹⁾.

وكان يتلقى رسائل إخوانه من مختلف البلاد المغربية، ويجاوبهم غير

(65) المصدر نفس، الورقة 44.

(66) ابن سعيد، اختصار القدر المعلى 29.

(67) المصدر نفسه، 30 و34 و40 و41.

(68) المصدر نفسه، 37.

(69) المصدر نفسه، 35.

متكبر أو متوان. فكان ممن يرأسهم أبو المطرف بن عميرة، إذ أرسل إليه ابن عميرة مذكراً بصلة الرحم بينهما إذ كلاهما قرشي⁽⁷⁰⁾.

فدتك أبا عثمان أنفسنا التي أعنة ذاك الفضل قادت عرابها
وعندي يا ابن العم فيها ألية عرفت يقينا بزها وصوابها
بأن المعالي لو جمعن مسائلأ على الحصر فيها كنت أنت جوابها

ومنهم أيضاً أبو عبد الله محمد بن خطاب الهنتاتي الجياني الذي اختاره أبو عبد الله بن الأحمر ليتقلد منصباً رفيعاً في دولته في الأندلس، ثم قدم إلى تونس، ونال فيها حظوة عظيمة. وقد مدح أبو عبد الله هذا أبا عثمان ابن حكم بقصائد منها قوله⁽⁷¹⁾.

تفنى الكتابب بيض من قواضيه مفلولة وتشى أقلامه الكتب
فقد أحد حساما للجلاد به وللجدال لساناً مثله ذربا
في كفه قلم ماض يريك به أغنى من القضب الهندية القصبا
يمضي بما شاء من نفع ومن ضرر في كل خطب له حد الحسام نبا
وله فيه أيضاً⁽⁷²⁾:

يا رئيساً أرسى بحار علاه فوق هَضْب من الفخار منيف
قد عداني عن الخطاب اشتغال بأمور من كيد دهر عنيف

وراسل ابن حكم الخليفة الحفصبي أبا زكريا في أكثر من مناسبة مادحاً مديلاً رسائله بمقطوعات شعرية أثبت بها ابن سعيد في اختصار القلح المعلى، كما

(70) المصدر نفسه، 49. وقد أورد ابن سعيد لأبي المطرف بن عميرة عدة مقطوعات في مدح ابن حكم. كما احتفظ لنا ابن المرابط في السفر الثالث من زواهر الفكر وجواهر الفقر بكثير من رسائل ابن عميرة التي يعث بها إلى ابن حكم من بجاية وتونس وقابس ومرسية، وكان كل منهما يجلب صاحبه ويثي عليه. (زواهر الفكر: الورقات: 65-82.

(71) ابن سعيد، المصدر نفسه، 22. وقد أورد ابن المرابط في زواهر الفكر (ورقة 51) رد ابن حكم على رسالة ابن خطاب التي أرسلها من المرية شعراً ونثراً وقد أثبت ستة وعشرين بيتاً يقول منها:
إني أرقبت لطارق وأفاني وهنا فأوهن عقدة الأجفان
حيأ لأحيا بعد بعد تحايل إن البعاد هو الممات الثاني
(72) ابن سعيد، المصدر نفسه، 25.

أثبت ابن المرباط في زواهر الفكر رسالة مطولة ذيلها بقصيدة طويلة يعثها إلى أبي عبد الله بن أبي زكريا الحفصي، يهته فيها بانتصاره على عميه اللذين ثارا ضده بمواطنة ابن أبي يهرى⁽⁷³⁾، وراسل قبله أخاه أبا يحيى بن أبي زكريا⁽⁷⁴⁾. وعندما رزى ابن حكم بوفاة ابنه محمد سنة 649هـ رثاه الشعراء، ومنهم أبو القاسم بن يامين وأبو بكر بن المرباط وأبو عبد الله التلمساني⁽⁷⁵⁾. كما رثى الشعراء ابنته التي توفيت وقبلها ابنها. وقد رثاها ابن يامين، واستحسن ابن حكم مرثية ابن يامين هذه، فأتبع كل بيت منها بيت من نظمه، فالأول مثلاً لابن يامين والثاني لابن حكم والثالث لابن يامين والرابع لابن حكم وهكذا إلى آخر القصيدة⁽⁷⁶⁾.

غريب لا يزور ولا يزار نأت عنه الأحبة والديار
(يهيم الهم منه بجار جنب وزور الأنس عنه له ازورار)
له في القلب نار ليس تخبو وإن كانت تحيط به البحار
(ألم نر أن دمع العين ماء وهل طفيت به للقلب نار)
أجنته منرقة في حشاها وكان له بشاطبة اشتهار
(ونقل الدهر نقل من محل لآخر إذ حمياه تدار)

وقد جود ابن حكم في النظم في موضوعات الشعر المختلفة وإن كان يميل إلى الارتجال فيما يعن له من موضوعات أو يصادفه من مواقف. فقد وصف وقد رثى وقد ضمن رسائله مقطوعات شعرية مبتدأ بها أو مختتماً بها رسائله، ومنها الإخوانية. ولكنه لم يمدح ليتكسب بشعره فقد أغناه منصبه فلم يضطر أن يريق ماء وجهه طلباً لمال أو عطاء، بل كان يقدق على الشعراء والعلماء في منرقة وخارجها في مدن الأندلس وشمال إفريقيا، وإن كان يمدح

(73) ابن المرباط، زواهر الفكر وجواهر الفقر الورقات 55-58، والقصيدة طويلة أثبتها ابن المرباط في الورقتين 58-59.

(74) المصدر نفسه، ورقة 45.

(75) المصدر نفسه، الورقات 59-64، 82.

(76) المصدر نفسه، الورقات 46-48 الأبيات التي بين الأقواس من نظم ابن حكم وقد أورد ابن المرباط القصيدة كاملة وما نظمه ابن حكم منها.

في شعره أصدقائه أو من يكن لهم الود والإجلال، مثل الأمير أبي زكريا الحفصي وابنيه أبي عبد الله المستنصر وأبي يحيى.

ولم يقتصر ابن حكم على قول الشعر والطلب إلى الشعراء أن ينظموا في موضوعات معينة أو أن يعارضوا قصائد لشعراء سبقوهم كما مر بنا، ولكن كان ينظم الموشحات أو يبدأ بمطلع موشح ويطلب إكمال ذلك الموشح كما فعل مع إبراهيم بن سهل، الذي صنع موشحه إجازة لابتداء موشح قاله ابن حكم، إذ قال⁽⁷⁷⁾:

طيف ألم	شفى ألم	شوق هجم	هجمة الأسد
كاد يبید	منه العمید	وهل يفید	ذاك أو يجدي

فأجازه ابن سهل قائلاً:

من لي بأحوى غرير	قبلته بالضمير
فعبرت عن عبير	أنفاسه بزفير
ولا جرم أن الضرم	إذا احتدم
ولا جحود من الحسود	أفشى الوقود
	صندل الهند

وقد فقدت الموشحات التي نظمها ابن حكم ولم تصل إلينا، ولعلنا نظفر بها يوماً فيما قد يعثر عليه من مخطوطات لم تر النور بعد، أو يحتفظ بها أصحابها في مكتباتهم الخاصة ولم تفهرس أو يعلن عن محتوياتها.

وكما كان أبو عثمان سعيد بن حكم شاعراً كان كاتباً أيضاً. وقد احتفظ لنا ابن سعيد ببعض رسائله الإخوانية، وكذلك ابن المرباط بعدد غير قليل من رسائل القصيرة والمطولة. ويبدو أنه كان في فترة مبكرة من حياته يكتب لأحد ولاية الأندلس، إذ يذكر ابن المرباط أن ابن حكم كتب للرئيس أبي جميل زيان ابن الرئيس أبي الحملات مدافع بن الرئيس أبي الحجاج بن سعد إلى الأمير أبي زكريا يحيى الحفصي⁽⁷⁸⁾، كما كتب عن بعض أمراء إفريقية كما يقول ابن عبد

(77) ابن سهل، الديوان: الموشحة 11 ص 445.

(78) ابن المرباط، زواهر الفكر وجواهر الفقر، ورقة 164.

الملك المراكشي «بعد أن غادر الأندلس قديماً في فثائه» (79).

أما رسائله التي احتفظ لنا ابن سعيد ببعضها، فمنها رسالة ابن حكم إلى صديقه ابن سعيد مجاباً له شاكرأ على هدية ربما تكون كتابين، استهلها ببعض الأبيات التي يقول فيها⁽⁸⁰⁾.

ما رأينا كعلي بن موسى يستبي بالشعر منا النفوسا
قد أرانا الشعر سحرأ حلالا سائغأ لوناحتسيه كؤوسا

ثم بعد أن يذكر أبياتاً ثلاثة أخرى يبدأ رسالته الثرية التي تنم عن وده وشوقه وتقديره لابن سعيد وأباه فيقول: «امتع الله بك، أيها الولي الكريم، الوفي الصميم، الشريف أبا، المنيف حسبا، وصنع لك، وبلغك أملك، يخصك بالسلام الطيب كثنائك، الصيب كوفائك، مملك بالحق الواجب، ومملك من الود بين التراثب، سعيد بن حكم، وقد وردت الحديقتان الأنيقتان، والروضتان الغضتان، تعبقان إذا تتشقان، وتروقان لما ترمقان، والحسن من مرأهما يسفر، والدجن ينجلي من سناهما إذا يسفر، سبقت أولاهما كالبري، ونسقت بعد على إثرها الأخرى، فوافتا بالوفاء كله، ونافتا للقاء كله، وجاءتا خفيفتي المحمل، ولطيفتي المجل، قدرقتا فراقنا، وشقتا شقة البعاد بعد ما شاقنا، فلله مهديهما ومطلعهما نيرتين، لقد أوجب ببرهما حقأ كبيرأ، وحمل من شكرهما ما يثقل ثبيرأ، والله يتولاه، ويحفظ عليه من الحلي ما أولاه...».

ومن طريق ما كتبه نثرأ، وذلك ضرب من ضروب التفنن في الكتابة والرياضة العقلية والأدبية، قوله بما يشبه اللغز في الفنار الذي يحمل فيه القنديل⁽⁸¹⁾:

«ما مصقول له رواء، محمول كأنه لواء، معمول على نسب كلها سواء،

(79) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، 30:4.

(80) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 29. كما يذكر ابن سعيد جزءأ من رسالة لابن حكم كان قد أرسلها إلى صديقه ابن همشك وذيلها بأبيات من الشعر (ص104) وجزءأ من رسالة أرسلها إلى أمير تونس وقد احتفظ ابن سعيد بأبيات الشعر التي ختم بها ابن حكم رسالته.

(81) ابن سعيد، اختصار القدح المعلى، 36 ابن المرباط، زواهر الفكر، ورقة 48.

وما له معقول ففؤاده هواء، قد نُظِمَ نظماً وما ضم إلا عوداً وعظماً، يساير الظلام ويسامر، وينافي الصباح وينافر، ويصادي⁽⁸²⁾ الرياح الهوج ويصادر، ومن لم يرد به الليل الدجوجي أعيت عليه المصادر، أحرف هجائه أربعة، وعلى نير سمائه أرفعه، إن أغرت على أوله أنرت⁽⁸³⁾، أو بتكت⁽⁸⁴⁾ آخره فتكت، وإن ألقيت ثاني أحرفه ألقيت ما بعض الطوافين هامز لألفه، ولا أعرض منه للثالث القائم، فإن مصحف الباقي بعده سبب المناوح والمآتم⁽⁸⁵⁾. أما تعجبون لهجره الضياء ثم يثمره، ولوصله الظلام وهو ما يزجره، يرخي على النور فضل الذيل، ويعين على ناشئة الليل⁽⁸⁶⁾. وله مثل ذلك لغز في شمعة⁽⁸⁷⁾.

«ما جميلة المرأة، صقيلة كالمرأة، متصبية كالقناة، مرتقبة من الأذان بالعشاء للآداء، مع الاستعمال قريبة الحياة، وعلى العظلة والإغفال بعيدة الوفاة، منهلة وليست بغمامة، مستقلة ولكن بدعامة، ومع كونها تهمي بدرر، ترمي بشرر، كأنه ذهب حصل في سلك، أو كأنه سيب ماء وهو منه عصا فلك...».

ونكتفي بهذا القدر من هذه القطعة الثرية التي هي لغز في شمعة أراد بها الكاتب ابن حكيم أن يتفنن فيها كسابقتها ويجعل من موضوعها لغزاً يختبر به قدرته على الكتابة وقدره القارئ أو السامع على فهم اللغز وإدراك مراد الكاتب.

وهاتان القطعتان مثل رسائله التي أورد ابن سعيد وابن المرابط نماذج منها، وأشرنا إليها آنفاً، تعكس طبيعة نثر ذلك العصر، وهو القرن السابع الهجري الذي كان فيه الشر يهتم بالمحسنات البديعية، وفي مقدمتها السجع الذي يأتي سلساً أحياناً، ومتكلفاً أحياناً أخرى، ولا عمق للفكر فيه سوى هذه المقدرة على الكتابة وتطوير الألفاظ لما يريده الكاتب سواء في رسائله الإخوانية أو الديوانية، وينسجم مع تيارات الكتابة الثرية المرصعة بهذه المحسنات البديعية التي صارت

(82) يصادي: يمنع.

(83) أي حذفت الفاء، وهو أول حروف الكلمة، صار باقي الكلمة «نار».

(84) بتكت: قطعت يريد حذف الراء فالباقي بعدما «فنا».

(85) يريد تصحيف الراء إلى همزة.

(86) ناشئة الليل: ساعاته كلها، وقيل قيامه.

(87) ابن سعيد، القدر المعلى، 37.36

عنواناً على قدرة الكاتب وسمة العصر الذي يحيا فيه، وإن أخفت عجزاً فكرياً وتكراراً للمعاني التي سبقهم كتاب آخرون في عصور الازدهار إليها.

وبعد.. فنأمل، ونحن نختم هذا البحث المقتضب، أن قد وفقنا إلى إعطاء لمحة وافية وصورة غير باهتة عن أبي عثمان سعيد بن حكم، ذي الشخصية الفذة التي جمعت إلى الحزم والسياسة والكياسة قدراً وافراً من العلم والأدب شعراً ونثراً ورعاية وعناية بالعلماء والأدباء في جزيرة منقره التي قدر الله لها أن تصارع لمدة نصف قرن في ظل ابن حكم، وبفضل سياسته، السقوط في أيدي الأعداء بعد أن سقطت اختاها جزيرتا ميورقة ويااسة في برائن عدو لا يري إلا ولا ذمة، وحافظت هذه الجزيرة الممتنعة على المتربصين بها مدة نصف قرن على هويتها العربية الإسلامية قبل أن يسدل الستار نهائياً على هذا الجزء المشرق الوضاء من أقطار العالم العربي الإسلامي، ممثلاً في إحدى جزر الأندلس ذلك الفردوس المفقود، والذي يسميه الدكتور حسين مؤنس - متفائلاً - الفردوس الموعود.

المصادر والمراجع

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد

تحفة القادم، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1986.

التكملة لكتاب الصلة، ج 1، 2، نشر عزت المطار الحسيني، القاهرة 1956.

كتاب الحلة السيرة، ج 1، 2 تحقيق حسين مؤنس، القاهرة 1963.

ديوان ابن الأبار، تحقيق عبد السلام الهراس، تونس 1985.

ابن إدريس، أبو بحر صفوان التيجي المرسى

زاد المسافر وغرة محيا الأدب السافر، أعده وعلق عليه عبد القادر محداد، بيروت 1980.

ابن الخطيب، لسان الدين

الإحاطة في أخبار غرناطة، ج 1، 4 تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة 1975.

1977.

كتاب أعمال الأعلام فيمن بويغ قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق ليفي برونسال بيروت، 1956.

اللمحة البدرية في الدول النصرية، تحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة 1347هـ ابن رشيد، أبو عبد الله محمد بن عمر بن رشيد الفهري السبتي.

ملء العيبة بما جمع بطول الفية في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة، ج2 تحقيق محمد الحبيب بالخوجة، تونس 1982.

ابن الزبير، أبو جعفر أحمد

صلة الصلة، تحقيق ليفي برونسال، الرباط، 1937.

ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى

اختصار القلع المعلى في التاريخ المعلى، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة 1959.

المغرب في حلى المغرب ج1 - 2 تحقيق شوفي ضيف، القاهرة، 1953- 1955 ابن سهل، إبراهيم.

ديوان ابن سهل الإسرائيلي، تحقيق محمد قوبعة، تونس، 1985.

ابن شريفة، محمد

أبو المطرف أحمد بن حميرة المخزومي، حياته وآثاره، الرباط، 1966.

ابن عذارى (المراكشي)

البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب (القسم الثالث) عني بنشره أمبروس هويس مراته، تطوان 1960.

ابن القاضي، أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي

درة الحجال في أسماء الرجال، ج1، نشر علوش، الرباط 1934.

ابن المرباط، أبو العلاء محمد بن علي المرادي

زواهر الفكر وجواهر الفقر، مخطوط بمكتبة الأسكوريال بإسبانيا، تحت رقم 520 التلمساني، أبو عبد الله.

الجوهرة في نسب النبي ﷺ وأصحابه العشرة، ج1 - 2 تحقيق محمد التونجي، الرياض 1983.

التنكي، أحمد بابا

نيل الابتهاج بتطريز الدياج، إشراف وتقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة ج1 - 2 ط. طرابلس 1989م.

الحميري، محمد بن عبد المنعم

الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، ط. 2 بيروت 1984.

رييرا

المكتبات وهواة الكتب في إسبانيا الإسلامية، ترجمة جمال محمد محرز، مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد 4 ج1.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن

بغية الرعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم القاهرة 1964.

سيسالم، عصام سالم.

جزر الأندلس المنسية (التاريخ الإسلامي لجزر البليار) بيروت 1984.

الغبيري، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عبد الله

عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق عادل نويهض بيروت، 1969.

مجهول

الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، تحقيق محمد بن شنب ط. الجزائر 1920 المراكشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي.

الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر الأول (القسمان الأول والثاني) تحقيق محمد بن شريفة ط. بيروت (بدون تاريخ).

بقية السفر الرابع تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1964.

السفر الخامس (القسمان الأول والثاني) تحقيق إحسان عباس، بيروت 1965.

المقري، أحمد بن محمد التلمساني

نفع الطيب من حصن الأندلس الرطب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ج 1.

8، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1968.

رأي في بداية عصر الدول المتنافسة ووصفه بالضعف والانحطاط

د. محمد عثمان علي
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١- بداية هذا العصر

ربط مؤرخو الآداب العربيّة المستشرقون والعرب بين السياسة والآداب ربطاً محكماً، ومن ثم جاء تقسيمهم لعصور الآداب العربيّة وفق العصور السياسيّة التي مرّت بها الأمة العربيّة، وكان المستشرقون سابقين إلى هذا الاتجاه، إذ بدأ ذلك عندهم من المستشرق النمساوي جوزيف هامر جرسنال سنة 1885م، وامتد إلى المستشرق الألماني كارل بروكلمان في كتابه «تاريخ الأدب العربي» الذي نشره عام 1898م، وفيه قسم العصور الأدبيّة لدى العرب إلى سبعة أقسام هي:

الأدب العربي قبل الإسلام، محمد وعصره وعصر الدولة الأمويّة، عصر

الازدهار العباسي الأول، عصر الازدهار العباسي الثاني، العصر المغولي، العصر العثماني، العصر الحديث⁽¹⁾.

ولا يبعد المستشرق الإيطالي كارلو نالينو عن هذا التقسيم كثيراً، ثم إنه دمج بين العصر المغولي والعثماني فجاءت الأعصر عنده ستة هي: الجاهلية، فالعصر العربي الإسلامي، فالعصر العباسي الأول، فالعصر العباسي الثاني، ثم يأتي عنده ما سماه بعصر الانحطاط الذي حدد نهايته بظهور محمد علي في مصر سنة 1805م، حيث يبدأ العصر الحديث⁽²⁾.

وانطلاقاً من هذه الرؤية، وتبعاً لهذا الربط بين السياسة والأدب جاءت أعمال المعاصرين العرب الأوائل في تقسيم عصور الآداب العربية، فكان أن قرر هذا الربط حسن توفيق العدل في كتابه «تاريخ آداب اللغة العربية» سنة 1906م^(*)، وذلك حين قال: «تاريخ آداب اللغة العربية تابع في تقسيمه للتاريخ السياسي والمدني في آن واحد، لأن الأحوال السياسية والدينية تكون في العادة عامة. . ألا ترى أن ابتداء زهو اللغة العربية وقيامها بمقتضيات الملك والسياسة إنما كان ظهور الإسلام، فكان الداعي الأول الذي بعث من همم العلماء لخدمة اللغة هو الدين طلباً للوصول إلى معاني القرآن الكريم وتعرف الشريعة السمحاء». ثم مضى فقال وفق هذه التوطئة: «وعلى هذا رأينا أن نقسم الكلام على تاريخ آداب اللغة العربية إلى خمسة أعصر. عصر الجاهلية، عصر ابتداء الإسلام، عصر الدولة الأموية، عصر الدولة العباسية والأندلس، عصر الدول المتتابعة إلى هذا العهد⁽³⁾».

ثم جاء جرجي زيدان في سنة 1911م فسلك السبيل نفسها حين أكد هذا

(1) ينظر كتاب في تاريخ الأدب - مفاهيم ومناهج - حسين الواد ط. دار المعركة للنشر، تونس 1980م، وتاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان ترجمة عبد الحليم النجار وآخرين ط. دار المعارف مصر الثانية 1977م.

(2) ينظر تاريخ الآداب العربية ط. دار المعارف مصر الثانية 1970م.

(*) إنما أراد الباحث بقوله «انطلاقاً من هه الرؤية وتبعاً لهذا الربط مؤلفات أولئك المستشرقين الذين سبقوا نالينو، أما كتاب نالينو فقد كانت محاضرات ألقىته سنتي 1910 و 1911 أي بعد كتاب حسن توفيق العدل (المراجع).

(3) تاريخ آداب اللغة العربية، حسن توفيق العدل ط. القاهرة 1906م ص 18.

الربط بين السياسة والآدب، فكان مما قال: «وقسّمنا آداب اللغة العربية إلى أعصر حسب الانقلابات السياسية؛ لبيان ما يكون من تأثير تلك الانقلابات فيها، وقسّمنا كلاً منها إلى أدوار حسب الاقتضاء، وقسّمنا العصر العباسي إلى أطوار بحسب التقلبات السياسية»⁽⁴⁾.

وواكب جرجي زيدان في هذا الربط أحمد الإسكندري في كتابه «الوسيط في الأدب العربي» وهو الكتاب الذي كان له تأثير كبير في مناهج الدراسة المدرسية في سائر أقطارنا العربية. فقد قسم فيه تاريخ الأدب العربي إلى خمسة أعصر هي: عصر الجاهلية ومدته - في رأيه - خمسون ومائة عام قبل الإسلام، وعصر صدر الإسلام ويشمل بني أمية، وينتهي بسقوط الدولة الأموية عام 132هـ، وعصر بني العباس وينتهي بسقوط دولتهم عام 656هـ، وعصر الدول المتتابعة التركية، وينتهي في بداية عصر النهضة سنة 1220هـ، وعصر النهضة، ويتبدى من حكم محمد علي لمصر...⁽⁵⁾.

وهكذا يمكننا أن نلاحظ مما ذكرناه أن ثمة ربطاً محكماً قد وقع في أعمال هؤلاء الرجال بين الأدب والسياسة، فهذه التقسيمات في عصور الآداب العربية، وإن اختلفت من حيث الدمج أو التجزئة في بعضها، فإنها في واقع الأمر جعلت الأدب تابعاً للسياسة، وهذه التبعية هي التي جعلتهم يتفقون في الإطار العام الذي وضعوا فيه تاريخ الآداب العربية، ويختلفون بعض الاختلاف في نظراتهم لبعض العصور، حتى إذا ما وصلنا إلى عصر بني العباس وجدنا هذا الاختلاف عند من ذكرنا ومن جاء بعدهم يتجه نحو اتجاهات يمكن حصرها في ثلاثة: أولها ما نجده عند عامة المؤرخين الذين يقسمون العصر العباسي إلى قسمين، عصر عباسي أول، وعصر عباسي ثانٍ أو يجعلونه عصرًا واحداً، ويبدأ العصر الأول منذ استيلاء العباسيين على السلطة سنة 132هـ وينتهي بدخول البويهيين بغداد سنة 334هـ، حيث يبدأ العصر الثاني منذ هذا التاريخ وينتهي بتدمير بغداد

(4) تاريخ آداب اللغة العربية جرجي زيدان ط. دار الهلال، القاهرة 1911م ج1 ص35.

(5) الوسيط في الأدب العربي ط القاهرة 1911م، وطبع بعد ذلك عدة طبعات لأنه كان مقرأ على المدارس الثانوية في مصر والسودان.

على أيدي التتار سنة 656هـ، ثم يطلقون على العصر الذي يلي هذا التاريخ العصر المغولي الذي يبدأ عندهم منذ سنة 656هـ وينتهي بتولي الأتراك العثمانيين أمر البلاد العربية سنة 923هـ حيث يبدأ ما سُمّوه بالعصر العثماني الذي ينتهي ببداية عصر النهضة الحديث، وهو عصر يحدده أغلبهم بتولي محمد علي السلطة في مصر⁽⁶⁾.

أما الاتجاه الثاني فتجده عند الدكتور طه حسين في كتابه «ذكرى أبي العلاء» الذي أصدره للقراء سنة 1922م حيث نجده يعترض على أصحاب الاتجاه الأول فيقول: «لقد ألف المحدثون الذين كتبوا في تاريخ الآداب العربية أن يقسموا هذا التاريخ الأدبي بمقتضى انقسام التاريخ السياسي، ويكفي أن نحلل أحد هذه العصور التي قسموا إليها تاريخ الآداب وهو العصر العباسي، الذي يبدأ في التاريخ السياسي سنة 132هـ وينتهي سنة 656هـ، فالجمهور من مؤرخي الأدب يقسم هذا العصر إلى قسمين أحدهما عصر الرقي، وينتهي سنة 334هـ، وهي السنة التي ملك فيها الدَّيْلَمُ بغداد، والثاني عصر الانحطاط وينتهي بانتهاء الدولة السلجوقية، إذ يدلي بالآداب إلى انحطاط يستنقذها منه العصر الحديث»⁽⁷⁾.

ثم عَقَّبَ على ذلك بقوله: «والحق أن مؤرخي الأدب يتبعون في هذا التقسيم طريق المؤرخين السياسيين، ولكنهم يخطئون من وجهين، الوجه الأول أنهم حرصوا على موافقة التاريخ السياسي فلم يوفقوا، إذ عصر الانحطاط هذا ينقسم من الوجهة السياسية إلى عصرين متمايزين، والوجه الثاني حرصهم على التقسيم السياسي في هذا العصر، فإن هذا الخطأ قد أوقعهم في أغلاط كادوا يجمعون عليها، وساقهم إلى ألوان من الظلم لا يرضاه لنفسه المنصف المقتصد، فسموا العصر الثاني في الآداب العباسية عصر الانحطاط، ولو أنصفوا لسموا جزءاً غير قليل من هذا العصر عصر الرقي والنهضة»⁽⁸⁾.

(6) ينظر الوسيط في الأدب العربي للإسكندري وتاريخ الأدب العربي لأحمد حسن الزيات ط. دار الثقافة بيروت ج1 ص5.

(7) ذكرى أبي العلاء ط. دار المعارف مصر ص44.

(8) نفسه ص45.

ثم مضى مقررأ وجهة نظره في تقسيم تلك الفترة فقال: «إذن فأيام بني العباس، أو، بعبارة أدنى إلى التحقيق، أيام الآداب العباسية تنقسم إلى ثلاثة أعصر: يبدأ أولها مع القرن الثاني، وينتهي بعد منتصف القرن الثالث، حيث يبدأ العصر الثاني وينتهي ببداية العصر الثالث بعد منتصف القرن الخامس الهجري»⁽⁹⁾.

وأما الاتجاه الثالث فنجده عند الدكتور شوقي ضيف في كتبه التي أخرجها في تاريخ الأدب. فهو يقسم العصر العباسي إلى عصرين يتهيان في سنة 334هـ، ثم يجعل هذه السنة بداية لعصر أطلق عليه «عصر الدول والإمارات» وجعل هذا العصر يستمر إلى عصرنا هذا الحديث، ويشير إلى ما قال به أصحاب الاتجاه الأول، ويرى أنهم أدخلوا ثلاثة قرون من هذا العصر - أي عصر الدول والإمارات - في العصر العباسي الذي انتهوا به حتى سنة 656هـ، وهي السنة التي دخل فيها التار بغداد وقوضوا ما كان فيها من حضارة ومدنية ثم قال: «كان المؤرخون يسمون الحقب التالية حتى الغزو العثماني لمصر والشام والعراق باسم العصر المغولي، وسموا فترة حكم العثمانيين باسم العصر العثماني»⁽¹⁰⁾ وكل ذلك في رأيه تصور مخطيء «لأن سلطان الخلافة العثمانية تقلصت ظلاله منذ سنة 334هـ، بحيث لا يكاد يبقى للخلفاء العباسيين منه في كثير من الأمر سوى بغداد، فقد كانت إيران بيد بني بويه، ونفس العراق أظله سلطانهم، وكانت البحرين واليمامة بيد القرامطة، وكانت الموصل وحلب بيد الحمدانيين، ومصر والشام بيد الأخشيديين، والمغرب وإفريقية بيد الفاطميين، والأندلس بيد عبد الرحمن الناصر، وتعاقبت دول كثيرة باليمن وفي أنحاء الجزيرة العربية، وبالمثل في كل البلدان والأقاليم المذكورة، بحيث يصبح من الخطأ أن تنسب القرون الرابع والخامس والسادس حتى منتصف القرن السابع إلى الخلافة العباسية، وحتى ما بقي لها من اعتراف في بعض الدول والإمارات إنما كان اعترافاً اسمياً، لا يدل على أي سلطان وراءه، ومن الخطأ الإبقاء على تسمية

(9) نفسه ص52.

(10) تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات، الجزيرة العربية والعراق ولبنان، ط. دار المعارف مصر 1980 ص5.

القرون الثلاثة التالية لغزو التار بغداد باسم العصر المغولي، بينما كان سلطان المغول لا يتجاوز إيران والعراق دون بقية العالم العربي، وتلك البقية هي الشطر الأكبر منه، الجزيرة العربية والشام ومصر والمغرب والأندلس⁽¹¹⁾.

ثم انتهى إلى تحديد العصر الذي رآه فقال: «لذلك رأينا أن ندمج العصر المغولي في عصر الدول والإمارات، لأن هذه التسمية هي ألصق بالعصر، وهي أكثر رقة ومطابقة للواقع، وبالمثل أرجحنا فيه ما سمي بالعصر العثماني، لأنه لم يكن عصراً بالمعنى الحقيقي، وإنما كانت حقبة مظلمة، تنمة لعصر الدول والإمارات وثمرة مرّة لما أصاب العرب فيه من انقسام وتفكك»⁽¹²⁾.

هذه هي الاتجاهات التي ذهب إليها مؤرخو الأدب المعاصرون، ولعلنا من خلال حديث كل من الدكتور طه حسين والدكتور شوقي ضيف أدركنا بعض الأخطاء التي وقع فيها أصحاب الاتجاه الأول، غير أننا إذا نظرنا على ما ذهب إليه كل منهما في تقسيم هذه العصور وجدنا أنهما لم يخرجاً عن حيز التقسيم السياسي، فعلى الرغم من أن الدكتور طه حسين قد نعى على أصحاب الاتجاه الأول ميلهم إلى التقسيم التاريخي السياسي في تاريخ للأدب العربية فإنه حين قسّم العصر العباسي إلى ثلاثة أعصر، وجعل بداية العصر الأول منها مع القرن الثاني الهجري، أي قيام الدولة العباسية سنة 132هـ، لم يخرج عن دائرة التقسيم السياسي من تاريخ الأدب، وإنما كان جل همه أنه نظر فوجد بعض الباحثين والمؤرخين ومنهم أستاذه كارلو نالينو يصفون العصر العباسي الثاني بأنه عصر انحطاط، ولما كان يدرس أبا العلاء المعري الذي عاش في هذا العصر الثاني أراد أن يبعد الفترة التي عاشها من دائرة الانحطاط فعمد إلى هذا التقسيم الثلاثي ليجعل عصرين منها عصري ازدهار وقوة، ومن الثالث عصراً داخلاً ضمن الانحطاط والضعف الذي قال به نالينو في تقسيمه الذي مرّ بنا فيما سبق.

وأما الدكتور شوقي ضيف وإن بدا واضحاً في نقده لأصحاب الاتجاه

(11) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

(12) نفسه والصفحة ذاتها.

الأول - وهو نقد يبدو في صورة منطقية مقبولة - فإننا إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة سياسية وجدنا عمله في التاريخ الأدبي يقوم أساساً على التاريخ السياسي، بدلالة أنه يجعل بداية عصر الدول والإمارات الذي قال به هي سنة 334هـ، وهي بداية سياسية بدأت بدخول البويهيين بغداد، ولا يمكن بأية حال من الأحوال أن تكون بداية لمرحلة أدبية في تاريخ الآداب العربية، لأن الحياة الأدبية لدى أية أمة من الأمم لا يمكن أن تحدد بزوال حكم في سنة معينة وحلول حكم جديد في نفس السنة، أو بعبارة أخرى بانتهاء دولة وقيام أخرى مقامها.

ولعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا إن هذه الاتجاهات الثلاثة في تقسيم عصور الأدب العربي منذ عصر بني العباس تجعل الباحث في تاريخ الأدب يقع في خطأ كبير، إذ تدفعه إلى أن يعزل كل مرحلة عزلاً تاماً عما قبلها وعما بعدها، في حين أن واقع الأمر يقول بأن من الصعب جداً دراسة مرحلة ما دون النظر إلى ما قبلها وما أحدثته فيها من تأثير، وهذا ما عناه أنور الجندي حين ناقش تقسيم مؤرخي الأدب لعصور الآداب العربية، وانتهى إلى القول بخطأ هذا التقسيم مشيراً إلى أنه «يعزل مراحل الأدب عما قبلها وعما بعدها، بينما يعجز الباحث المنصف عن عزل تأثر مرحلة في مرحلة أخرى، فكل جيل متلقٍ لنتائج الجيل السابقة ومتفاعل معها، ونتاجه سر من أسرار الماضي، وقوة دافعة في نفس الوقت للجيل الذي يليه»⁽¹³⁾.

ثم إن الرابطة بين السياسة والأدب بصفة عامة يجعل مؤرخي الأدب يهتمون قضية تحرك تاريخ الأدب واتجاهه؛ لأنهم في هذه الحال يركزون على تحرك السياسة، ويجعلونه همهم الأول، كما أنهم يهتمون بالنوازع الفردية عند الأدباء حين يتخذون العصر وحدة يقيسون عليها الأدباء، ومن ثم يصبح النتاج الأدبي وفق هذه النظرة نتاجاً له طابع عام من وحدة العصر، الأمر الذي يجعل الأديب لا كيان له، وإنما هو تابع لمن سبقه، وهكذا وقفوا في الدراسة الأدبية على القمم الشامخة من الأدباء في كل عصر، ولم يصغوا إلى الأصوات الفردية التي

(13) خصائص الأدب العربي في مواجهة نظريات النقد الأدبي الحديث، أنور الجندي، ط. دار العلوم للطباعة، القاهرة 1975م ص 203.

لم تقدم نفسها للسلطة، فارتكزت الدراسة على ذوي السلطان، واستقطبت حول القادة والأمراء وأهمل غيرهم⁽¹⁴⁾.

كما لا يفوتنا أن نوضح أن ربط الأدب بالسياسة قد أخضع الأدب للسياسة إخضاعاً تاماً، وجعل رقي الأدب مرتبطاً بازدهار السياسة، ولكن إن صح ذلك على العصر الأموي والعصر العباسي الأول فهو لا ينطبق على ازدهار الأدب والعلوم في القرنين الرابع والخامس الهجريين⁽¹⁵⁾، لأنه إذا كان عصر بني أمية وعصر بني العباس الأول قد شهد كلاهما ازدهاراً ورقياً في السياسة والأدب معاً فإن القرنين الرابع والخامس الهجريين قد شهدا ازدهاراً في الأدب والعلوم دون السياسة، هذا فضلاً عن أن هذا الازدهار في الأدب والعلوم لم يقف عند هذين القرنين فحسب، بل تجاوزهما إلى ما بعد ذلك بكثير، وبخاصة حين نقف على الأدب والعلم في بيتي الأندلس والمغرب.

ومن أجل هذا كله نرى أن من الخير أن يسلك الدارسون في الأدب العربي وتاريخه مسلكاً مغايراً لهذه الاتجاهات التي طرحناها فيما سبق، وبخاصة عند دراسة عصر الدول المتتابعة بعهوده السياسية المختلفة، وهو عصر ينبغي أن تجعل بدايته مرتبطة بفترة لا تتصل بقيام حكم وزوال آخر، إذ نريد لهذه البداية أن تكون مرتبطة بفترة التحدي التي واجهت الأدب العربي والفكر الإسلامي، وهي فترة لم تبدأ بسقوط بغداد سنة 656هـ، وإنما بدأت قبل ذلك بكثير عندما بدأت جحافل الصليبيين تزحف على بلاد العرب والمسلمين في المشرق والمغرب معاً، عندها أحس الأدباء والمفكرون أن خطراً حقيقياً بدأ يتهدد الأمة العربية في وجودها، كما يتهدد الفكر الإسلامي والأدب العربي جميعاً⁽¹⁶⁾.

لقد واجه العرب والمسلمون على السواء في أواخر القرن الخامس محناً كبرى، وظلوا في مواجهات مريرة وتحديات قاسية، ومن الطبيعي أن يكون لهذه

(14) ينظر مدخل إلى منابع الدراسة الأدبية، عمر محمد الطالب، منشورات عكاظ، المغرب 1988 ص54.

(15) المرجع نفسه ص48.

(16) ينظر خصائص الأدب، أنور الجندي مرجع سابق ص204.

المواجهات والتحديات أثر جليل في الأدب والفكر، ومن هنا حق لنا أن نجعل تلك العهود التي سبقت عصر النهضة الحديث تبدأ بزحف الفرنجة الصليبيين على بلاد العرب والمسلمين في الشرق والغرب، وأن يكون ذلك فاصلاً لمرحلة أدبية سابقة ومرحلة تالية، لأنها في حقيقة الأمر قد أحدثت تغييراً جليلاً في مسار الأدب والفكر، وجعلتهما يقومان بدور فعال في حياة الأمة آنذاك، غير أن هذا لا يدفعنا إلى أن نفصل بين هذه المرحلة التي تبدأ بأواخر القرن الخامس الهجري والمرحلة السابقة لها. فلا شك في أن نتائج المرحلة السابقة قد كان لها دور كبير فيما صار إليه الناس في عصر الدول المتتابعة، يتضح ذلك بجلاء لكل من يقف على قضية الحكم الجائر على هذا العصر بأن عهوده كانت عهود انحطاط وضعف.

أما من حيث الأوضاع السياسية التي مرت بالشرق العربي فإن هذه البداية التي حددناها للدراسة الأدب في هذا العصر، أعني عصر الدول المتتابعة، فقد جاءت مواكبة للزنكيين (489-577هـ) وامتدت لتشمل عهود الأيوبيين (578-648هـ)، فالمماليك (648-923) وأخيراً يأتي العثمانيون (923هـ) إلى عصر النهضة الحديث.

وفي الأندلس والمغرب تقدمت هذه البداية لتشمل جزءاً من عهد المرابطين وعهد الموحدين، وتشمل أيضاً دولة بني الأحمر التي قامت في غرناطة سنة 629هـ وانتهت بتسليم غرناطة سنة 897هـ على يدي أبي عبد الله الصغير آخر ملوك بني الأحمر، وتشمل كذلك دولة بني مرين التي قامت في المغرب الأقصى سنة 664هـ، وكذلك دولة الصنهاجيين في إفريقية التونسية التي حلت محل الدولة الفاطمية حين رحلت إلى مصر، ثم دولة الحفصيين التي قامت في تونس سنة 628هـ على يدي أبي زكرياء يحيى بن عبد الواحد، وظلت قائمة إلى أن صار أمرها إلى العثمانيين عام 924هـ.

وينبغي أن نشير إلى أننا إذا كنا قد رفضنا ربط التاريخ الأدبي بالتاريخ السياسي فليس معنى ذلك أننا نرفض تأثير السياسة بأوضاعها المختلفة في الأدب والفكر، غير أن تغير هذه الأوضاع من حال إلى حال، أو من دولة إلى دولة لا

يصلح أن يكون نهاية لمرحلة تاريخية أدبية أو بداية لمرحلة جديدة ، فالسياسة في كل زمان ومكان تؤثر في الأدب وتؤثر في الفكر، ولكن تغييرها من وضع إلى آخر لا يشكل مراحلها التاريخية في حياة الأمة الواحدة .

ب - وصفه بالضعف والانحطاط

أما وصف أدب هذا العصر بالضعف والانحطاط فقد صدر من بعض الباحثين المستشرقين والعرب على السواء، ولعلنا لاحظنا ذلك في حديث كل من المستشرق كارلو نالينو والدكتور طه حسين، ولا شك في أن هذا الحكم العام قد صدر من هؤلاء الباحثين بسبب عوامل مختلفة، نود أن نعرضها جملة ثم نفصل الحديث فيها بالمناقشة والرأي .

وأول هذه العوامل راجع إلى تقسيم العصور الأدبية الذي اعتمدته الجمهور من مؤرخي الأدب منذ نشأته في عصر ما قبل الإسلام وإلى عصرنا هذا الحديث، وثاني هذه العوامل راجع إلى نظرة عصبية للعرب من حيث إن حكام هذه العهود كانوا من غير العرب، وثالث هذه العوامل راجع إلى الحالة السياسية التي عاشتها البلاد العربية في ظل العهود المتتابعة في هذا العصر، كما يرجع عامل رابع إلى الحالة التي انتهت إليها الأدب العربي بشعره ونثره من حيث الأسلوب، وركون الغالبية العظمى من الأدب في هذه العهود وبخاصة العهود المتأخرة منها إلى التكلف والتصنع في خلق العمل الأدبي شعراً كان أم نثراً . هذا فضلاً عن جنوح جماعة من الشعراء غير قليلة إلى التهتك والمجون والنظم الفاضح غير المألوف .

كما أن هناك عاملاً خامساً يرجع إلى جماعة من المستشرقين الحاقدين على العروبة والإسلام، ساءهم أن تكون عهود هذا العصر صخرة صلداء في وجه الصليبيين ومحاولاتهم للنزوة في هدم العروبة والإسلام .

ونحن إذا تتبعنا هذه العوامل بالمناقشة وجدنا أن العامل الأول قد سبق طرحه ومناقشته وبيان خطئه فيما مضى، من حيث إنه تقسيم رَبطَ الضعف السياسي الذي كان سائداً في هذه العهود بالأدب، فحكم على الأدب بناء على ما

صارت إليه الحالة السياسية من تمزق وتشتت، وهو مسلك رأينا عدم صوابه فيما سبق. كما بين خطأ أحمد أمين حين أكد أن الحالة العلمية والأدبية لا تتبع الحالة السياسية ضعفاً وقوة، فقد تسوء الحالة السياسية إلى حد ما وتزدهر بجانبها الحياة العلمية والأدبية، وذلك لأن الحالة السياسية إنما تحسن بتحقيق العدل ونشر الطمأنينة بين الناس، ومع ذلك فقد يحمل الظلم كثيراً من عظماء الرجال وذوي العقول الراجحة أن يفروا من العمل السياسي إلى العمل العلمي⁽¹⁷⁾.

ثم مضى فنفى أن يكون انحطاط الخلافة سبباً في انحطاط العلم والأدب، فكان مما قال: «لما استقلت الأقطار أصبحت كل عاصمة قطر مركزاً هاماً لحركة علمية وأدبية، فأمرء القطر يعطون عطاء خلفاء بغداد، ويحلون عاصمتهم بالعلماء والأدباء، ويفاخرون أمراء الأقطار الأخرى في الثروة العلمية والأدبية، كما يتفاخرون بعظمة الجند وعظمة الرجال، فبدل أن كان للعلم والأدب مركز واحد هام أصبحت لهما مراكز هامة متعددة، وأصبح علماء مصر يساجلون علماء بغداد، وأدباء الشام يفخرون على أدباء العراق، وهذا من غير شك يشجع الحركة العلمية والأدبية ويقويها ويرقيها⁽¹⁸⁾».

أما العامل الثاني فإن سيطرة غير العرب على سدة الحكم إن كان قد أدى إلى ضعف في الأدب فإن هذا الضعف يكون متصباً على ما نسميه بأدب البلاط. أما الأدب المعبر عن الأمة الصادر من وجدانها فليس بالضرورة أن يصاب بالضعف، هذا فضلاً عن أن سيطرة غير العرب على مقاليد الحكم في الدولة العربية الإسلامية لم تبدأ في عهود هذا العصر، وإنما بدأت منذ أيام الخليفة المعتصم بالله، ومع ذلك فإن أحداً من الباحثين لم يقل بأن الأدب قد صار منحطاً أو ضعيفاً في عهد هذا الخليفة، أو عهد المتوكل بالله ومن بعده ابنه المتعصر، حيث صار الأتراك يسيطرون على كل شيء في دولة بني العباس.

أضف إلى ذلك أن عدداً من هؤلاء الحكام وإن كانوا غير عرب فإنهم قد اتقنوا العربية بعد أن غزت وجدانهم، وصار منهم الشاعر والكاتب مثل بهرام

(17) ينظر ظهر الإسلام، أحمد أمين، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ص 96.

(18) نفسه ص 94.

شاه الأيوبي الذي قال عنه، أبو الفداء: «كان أشعر بني أيوب وشعره مشهوراً»⁽¹⁹⁾، ومثل قانصوه الغوري أحد سلاطين المماليك البرجية في مصر، فقد كان أديباً شاعراً محباً للعلم والأدب، واسع المعرفة بثقافة عصره، وكان يكتب الشعر بالعربية والتركية⁽²⁰⁾.

وأما العامل الثالث فالحق يقال إن الأمة العربية الإسلامية قد عانت من التمزق والتشتت في ظل عدد من حكام هذه العهود، خيانات وغدر، وانتكاسات متلاحقة، وأمراء يتناحرون على السلطة، وعدو صليبي يترصد الدوائر، وزحف وثنى شامل من التتار، كل هذا عاشه العرب والمسلمون في هذه العهود، وربما دفع هذا التمزق بعض الشعراء والأدباء إلى اليأس والقنوط، والتوقع في إطار نظم متهاافت أو عمل أدبي ممقوت، ولكن هذا لا يصلح لأن يدفعا إلى إصدار حكم عام نطلقه على أدب هذا العصر في سائر عهوده المتتابة، وفي مختلف بيئاته، وبخاصة بيئة المغرب والأندلس التي شهدت ازدهاراً ملحوظاً في الأدب والعلوم في ذلك الزمن.

فإذا انتقلنا إلى العامل الرابع الذي يتصل بانحراف الشعراء والكتاب إلى التكلف والتصنع وزخرف القول في الشعر والنثر معاً، والميل الفاضح إلى التهتك والمجون، فإن هذا الانحراف لم يبدأ في هذه العهود، وإنما بدأ منذ العصر العباسي، حين اتصل الأدب العربي بالأدب الشرقي والغربي، وأبرزها الفارسي القديم ثم الأدب اليوناني الإغريقي، وهو اتصال دفعه إلى الانحراف وأفسد جوهره، وأصاب مزاجه النفسي بالاضطراب والانحلال، فكما فسد النثر بالسجع والزخرف فسد الشعر بالكشف والغزل المحسي والخمريات، لم يكن انحراف الشعر العربي صادراً من طبيعة فيه، وإنما جاءت العوامل الخارجية المصاحبة لحركة الشعوبية التي كانت تظهر خصومة العرب، وتخفي هدفها الأصيل وهو

(19) المختصر في أخبار البشر ج3 ص152، وقد حقق ديوانه الدكتور غريب محمد على أحمد، وطبعته الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1991م وقال الدكتور غريب عن شعره إنه «حافل بالغريب مملوء بالألفاظ التي تحتاج إلى معاجم اللغة، ينظر مقدمة الديوان ص7.

(20) ينظر مجالس السلطان الغوري د. عبد الوهاب عزّام ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1941م، وينظر شفرات الذهب لابن العماد ج8 ص113 وما بعدها.

هدم الدولة العربية الإسلامية كلها⁽²¹⁾. ومن ثم فهو ليس عاملاً ناشئاً في هذه الجهود، وإنما هو موروث من العصر العباسي، فقد أثرت الشعبية التي قامت على أيدي الفرس في العصر العباسي في حياة الأدب العربي تأثيراً ملموساً.

هذا الدكتور عمر فروخ يحدثنا عن الأدب في القرن الخامس الهجري فيشير إلى إكثار الشعراء من الحديث في الرسوم الفارسية من التعيم والأعياد كالنيروز والمهرجان، وفي الفخر بتلك الأحوال، وبماضي الحضارة الفارسية في الملك والنسب أيضاً، كما يشير إلى كثرة ورود الممجون في الأدب كثرة كبيرة فيقول: إذا نحن اكتفينا بالإشارة إلى محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني المتوفى سنة 502هـ أدركنا أن الممجون في القول والعمل كان قد أصبح عادة لا يستحي منها كثيراً، وكان الممجون يذكر في مجالس الأدب والقضاء ذكراً عادياً كأنه موضوع لا يتصل بجانب هو مستور في حياة الناس⁽²²⁾.

وإذا علمنا أن هذا العامل موروث منذ عصر بني العباس لزم أن نسأل أنفسنا سؤالاً: فلماذا خصت هذه الجهود بالانحطاط والضعف في حين أن بعض ما دعا إلى هذا الحكم كان موجوداً قبلها؟ وهو سؤال قد نجد له إجابة شافية إذا وقفنا على العامل الخامس والأخير، وهو عامل يرجع إلى شيوع وصف الانحطاط والضعف على السنة بعض المستشرقين الحاقدين، إذ كثيراً ما نلمح ذلك في كلامهم، فالمستشرق الفرنسي بلاشير مثلاً كان يتكلم عن ورود خبر القصائد المعلقة في كتب المؤرخين فجرت على قلمه هذه العبارة الجائرة، قال بعد أن ذكر خبر التعليق في كتاب العقد الفريد لأحمد بن عبد ربه: «ثم تناقلتها الأجيال إلى الإفريقي ابن رشيقي ثم مؤرخي عصور الانحطاط كابن خلدون والسيوطي»⁽²³⁾.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن الأدب العربي قد ابتلي في العصر العباسي بشعبوية الفرس وغيرهم من الأجناس غير العربية، فإنه قد ابتلي في عصرنا

(21) خصائص الأدب، أنور الجندي مرجع سابق ص 171 وما يليها.

(22) تاريخ الأدب العربي عمر فروخ ط. دار العلم للملايين، بيروت 1979م ج3 ص 43.

(23) تاريخ الأدب العربي د. بلاشير ترجمة د. إبراهيم الكيلاني ط. الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986م ج1 ص 161.

الحديث بشعوبية جديدة قامت على أيدي بعض المستشرقين، وتردد صداها في أقلام كثير من تلاميذهم العرب الذين درسوا على أيديهم وتخرجوا في مدارسهم وجامعاتهم يقول أنور الجندي: «من الاتهامات الظالمة التي أضفاها النقد الغربي على الأدب العربي محاولة تسمية مرحلة العصرين المغولي والعثماني باسم مرحلة الانحطاط، وهي كلمة شاعت في مؤلفات الأدباء في لبنان ومصر وأغلبهم من أتباع المدارس الأجنبية ومعاهد الإرساليات. . ومن الحق أن يقال إن هذا التعبير ظالم، وإن هذه المرحلة إذا أمكن أن توصف بالتخلف سياسياً واجتماعياً فإنها في مجال الأدب والدراسات العقلية والإنتاج الفكري كانت خصبة حافلة، فقد اتسمت بأبرز ظاهرة في تاريخ الأدب العربي كله، وهي ظاهرة التجميع الموسوعي»⁽²⁴⁾.

هذه هي العوامل التي أدت إلى وصف أدب هذا العهد بالانحطاط حاولنا أن نعرضها في إيجاز موضحين رأينا فيها، ونود أن نضيف هنا شيئاً مهماً هو أن الدراسات الأدبية التي جرت في العقود الأخيرة من هذا القرن - الستينيات، والسبعينيات والثمانينيات - والتي قام بها نفر من العلماء والباحثين حول أدب هذا العصر، قد أكدت أن وصم هذه العهود بالانحطاط والضعف حكم فيه كثير من الظلم والإجحاف، فالدكتور عمر فروخ يقول عن هذه الفترة التي تلت الخلافة العباسية في بغداد إنها: «ليست قليلة الشهرة فحسب، ولكنها مظلومة أيضاً، إذ يسمى القسم الأخير منها «عصر الانحطاط» تسمية فيها قليل من الصواب والحق وكثير من الخطأ والباطل»⁽²⁵⁾.

وهو يبني كلامه هذا على أساس أن هذه الفترة كانت غنية جداً بأنواع الأدب ووجوهه، وبتنوع الحياة الثقافية، غير أن الأسلوب قد عانى في أثنائها مقادير متفاوتة من الركاسة، وفي أعقاب هذه الفترة بلغ التكلف في البلاغة عامة، وفي الصناعة اللفظية خاصة مبلغاً عظيماً⁽²⁶⁾.

(24) خصائص الأدب. أنور الجندي ص 203.

(25) تاريخ الأدب العربي ج 3 ص 5.

(26) نفسه والصفحة ذاتها.

وعلى هذا ففي رأيه إن كانت هناك قلة من الانحطاط فإنما ترجع إلى تكلف الشعراء والكتاب الزخارف البديعية في الكلام الأدبي، وهي لا ترجع إلى كثرة الأدب وتعدد وجوهه، أو نتاج الحياة الثقافية بقدر ما ترجع إلى الكتاب والشعراء، وما اتخذوه من طرائق في التعبير مוגلة في التكلف والتصنع، غير أن هذا التكلف - وما أوضحنا من قبل - ليس سببه هذه العهود، وإنما هو انحراف أصاب الأدب العربي منذ العصر العباسي، ولا يعني هذا أننا نعفي أدباء هذه العهود من المسؤولية، وهي مسؤولية يدل عليها ذلك الإلحاح الشديد على التكلف الذي يبدو واضحاً في كتاباتهم وأشعارهم.

وثمة باحث آخر هو الدكتور عبده عبد العزيز قلقيلة نراه يقول عن العصر المملوكي الذي درس النقد فيه: إنه «لم يكن عصر تخلف عقلي أو وجداني، وبعبارة أخرى لم يكن عصر انحطاط علمي أو أدبي كما قد يظن، وإنما هو على العكس من ذلك تماماً، فقد شهد نشاطاً ثقافياً رائعاً، وبحسبه أنه كان الوعاء الذي وسع تأليف أكثر الموسوعات والمراجع في مختلف العلوم والفنون، ونحن في عصرنا هذا ندين له بالكثير، فلولا نتاجه العلمي والأدبي لما كان من الممكن وصل تيار العلم والأدب عند العرب قبله بتيار العلم والأدب بعده، لكن عمل العلماء والأدباء بتشجيع السلاطين والأمراء هو الذي ربط بين التيارين السابق واللاحق، وعوُض الخسارة التي لحقتنا على يد التتار الذين أقاموا من كتبنا جسراً على نهر دجلة، وما لم يعدموه غرقاً أعدموه حرقاً، وعلى يد الفرنجة الذين أبادوا تسعة أعشار الكتب العربية في الأندلس» (27).

وليس من شك في أن قلة حظ هذه العهود من الشهرة أدت إلى إهمال الجمهور من باحثي الأدب الخوض في دراسة أدبها والبحث فيه، وقد أشار الدكتور محمد زغلول سلام إلى شيء من هذا حين قال: «وقد أغفلت دراسة هذه الفترة في التاريخ الأدبي، ولم توجه لها العناية اللازمة الجديرة بها» (28). ثم علل لذلك بأن دراسة تاريخ الأدب عندنا كانت منصبة على العصر الأموي

(27) النقد الأدبي في العصر المملوكي ط. دار الفكر العربي القاهرة الطبعة الثانية 1991م ص22.

(28) الأدب في العصر الأيوبي ط. دار المعارف مصر 1967م ص8.

والعصر العباسي في مراحلها المختلفة، منصبة على جماعة من الشعراء والأدباء، تتردد أسماؤهم وتكرر، ومن ثم أغفل هذا العصر ومن عاش فيه⁽²⁹⁾.

وإذا كان الدكتور زغلول سلام يعلل لإهمال دراسة هذه العهود بانشغال الباحثين في التاريخ الأدبي بالعصور الأدبية الأولى، وبالتركيز على أدباء وشعراء بعينهم، فإن الدكتور بكري شيخ أمين نراه يأتي بتعليل آخر إذ يذهب إلى أن «هناك عملية خفية تهدف إلى صرف الباحثين عن دراسة أدب هذه الحقبة والاكتفاء بحكم سريع ظالم عليها، ولستنا ندري سببها إلا أن يكون هذا العصر هو الذي قاوم جحافل الغرب التي استحكمت حيناً من الدهر في هذه البلاد، ودفع الوثنية التي جاءت على سيوف التتار ورماحهم، وملأ المكتبة العربية التي خوت بمصيبة بغداد وسواها بالتراث العربي الإسلامي، وأعاد إلى النفس العربية عزتها وثقتها، وكفي سبب واحد من هذه الأسباب ليشحن قلوب الشعوب والأعداء والمبغضين والمارقين والمنحليين حقداً ضد هذا العصر وآله، وكل ما كان فيه»⁽³⁰⁾.

(29) نفسه والصفحة ذاتها.

(30) مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني ط. منشورات دار الأفاق بيروت 1979 م ص3.

اشاعر الجاهلي مغلس بن لقيط ترجمته وشعره

جمعة وشرح وحفظه
د. محمد علي رقة

موجز البحث

مُغَلِّس بن لقيط شاعر جاهلي من بني أسد، وأسد قبيلة أعرابية نجدية، ذات شوكة وحصى، عرف أبناؤها باللسن والفصاحة، والخطابة والبلاغة، والشعر والفروسية.

ومغلس كريم حلیم شريف من بيت سيادة وشرف اتصلت الرئاسة في آبائه. وهو من أسرة شعر، فأخواه بغير ونافع شاعران، وابن أخيه مُضَرَّس بن ربيعي شاعر مجيد له ديوان شعر، ولمغلس أخ اسمه أطيظ وكان باراً بمغلس، فلما مات أطيظ أظهر الأعداء لشاعرنا العداوة.

ومغلس شاعر محسن متمكن أكثر اللغويون والنحاة من الاستشهاد

بشعره. وهو شاعر مقل، لم أقف على ذكر ديوان له، وإنما جمع شعره في «أشعار بني فقّس» و«أشعار بني أسد» التي جمعها أبو سعيد السكري، ولم يصل إلينا الكتابان.

وقد جمعتُ أشعار مغلّس، فكان مجموع الذي وقفت عليه ثلاثة وأربعين بيتاً وثلاثة أبيات نسبت إليه وليست له. وأكثر شعره في رثاء أخيه أطيّط، وعتاب وشكوى، وهجاء، وفخر قليل. وشعره بدوي في معانيه وأخيلته، متين التركيب، شديد الأسر، وافر الغريب.

وقدمت في هذا البحث ترجمة مغلّس موثقة، وأشعاره مشروحة مخرّجة. أملاً أن أكون قد وقفت فيما قصدت إليه من خدمة للباحث في لغة العرب وشعرهم الجاهلي.

أولاً - ترجمته:

هو مغلّس بن لقيط بن حبيب بن خالد بن نُضلة⁽¹⁾، ونضلة هو ابن الأشتر بن حَجْوان بن فُقّس بن طَريف بن قُعين بن الحارث بن ثعلبة بن دُودان بن أسد خزيمية⁽²⁾. وذكر البغدادي عن الغندجاني والسيرافي أنه من ولد معبد بن نُضلة لا خالد بن نضلة⁽³⁾.

شاعر جاهلي كريم حلیم شريف⁽⁴⁾ من بني أسد. وأسد قبيلة أعرابية نجدية، صريحة اللغة، لم تهجنها مخالطة الحضار أو مجاورة العجم، وعن قيس وتميم أخذ معظم اللسان العربي، وعليها اتكل في الغريب والإعراب⁽⁵⁾. وقد عرف أبناء هذه القبيلة باللسن والفصاحة، والخطابة والبلاغة، وصفهم صعبعة جد الفرزدق بأنهم لسان مضر⁽⁶⁾. كما كثر فيهم

(1) معجم الشعراء: 308، وشرح الشواهد الكبرى 1: 333، والخزانة 5: 312.

(2) جمهرة النسب 1: 239 وجمهر ابن حزم: 195 وما بعدها.

(3) الخزانة 5: 303، و311-312.

(4) الخزانة 5: 303.

(5) المزهري 1: 211.

(6) انظر المنق: 9.

الشعراء والفرسان والقياف والكهان، قال يونس بن حبيب: «ليس في بني أسد إلا خطيب أو شاعر أو قائف أو زاجر أو كاهن أو فارس»⁽⁷⁾.

وأسد قبيلة ذات شوكة وحصى، كان لها أثر كبير في الأحداث التي شهدتها جزيرة العرب، إذ قوضت ملك كندة في الجاهلية، وقادت حركة الردة بنجد في الإسلام، وكان لرجالها مواقف مشهودة في معارك الفتح الإسلامي.

وأما بنو فقعس قوم مغلس فهم بطن كبير من بطون بني أسد، فيهم الرؤساء والشعراء والفرسان، لذلك جمع ابن عبدة نسبهم في كتاب مستقل، إذ ذكر ابن النديم أن ابن عبدة ألف «كتاب نسب بني فقعس بن طريف بن أسد بن خزيمة»⁽⁸⁾. وخص رواية الشعر شعر بني فقعس بكتاب غير كتاب «أشعار بني أسد» الذي صنعه أبو سعيد السكري، فقد أخذ النمري في كتابه الملمع شعراً لمغلس من «أشعار بني فقعس»⁽⁹⁾.

ومغلس من بيت سيادة وشرف وشعر ورياسة، فجلده خالد بن نضلة كان سيداً فارساً شاعراً وفاداً على الملوك، رأس بني أسد في حروبهم، وهو الموصوف «بالسيد الصمد»⁽¹⁰⁾، ولعلو قدره وشرفه استثناه عبد يغوث الحارثي حين ذم مضر جميعها، قال الجاحظ: «قال عبد يغوث بن وقاص: ما أذم، ما فيها إلا عطى، ليس خالد بن نضلة، يعني مضر»⁽¹¹⁾. وكان خالد نديماً للمنذر بن ماء السماء، وفي مجلس شراب طلب منه ومن السيد الأسدي الآخر عمرو بن مسعود أن تدخل أسد في طاعته فأبيا، فقتلها، وندم على قتلها فبنى على قبريهما الغرين، وجعل يوم نادمهما يوم نعيم ويوم دفنهما يوم بؤس⁽¹²⁾. ورثتهما هند بنت مغبد بن نضلة ابنة أخي خالد، فقالت:

(7) البيان والتبيين 1: 174.

(8) الفهرست: 94.

(9) الملمع: 71.

(10) انظر ترجمته في جمهرة النسب 1: 239.

(11) البيان والتبيين 3: 269، وانظر أسماء المختالين: 246، والعبارة فيه مضطربة لحقتها تحريف وخرم.

(12) انظر أسماء المختالين: 133 - 134، ومعجم البلدان 4: 198، والخزانة 11: 271.

ألا بكر الناعي بِخَيْرِي بني أسد بعمر بن مسعود وبالسَّيِّد الصَّمَد⁽¹³⁾

ومن ولد نوفل بن نضلة، أخي خالد بن نضلة، طليحة بن خويلد، وكان خطيباً شاعراً كاهناً ناسباً فارساً يعدل بالفتح فارس⁽¹⁴⁾. ادعى النبوة وقاد ردة الحليتين أسد وغطفان، فقاتله خالد بن الوليد وهزمه، ثم أسلم في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وأحسن البلاء في معارك الفتح الإسلامي⁽¹⁵⁾.

وأسرة مغلس أسرة شعر، فأخواه بَعَثَر ونافع شاعران⁽¹⁶⁾، وابن أخيه مَضْرُس ابن رُبَيعي شاعر مجيد، له ديوان شعر لم يصل إلينا، نقل عنه ياقوت في معجم البلدان، وذكره ابن بري في أماليه على الصحاح⁽¹⁷⁾.

ولمغلس عدا بَعَثَر ونافع ورُبَيعي أخ رابع اسمه أَطِيط، يبدو أنه كان أكبر من مغلس، وكان به باراً، فلما مات أطيط رثاه مغلس، وذكر أن الأعداء أبدوا دمن صدورهم التي ما كانت لتبدو لولا موت أطيط⁽¹⁸⁾. وقيل إن لمغلس أخوين هما مدرك ومرة، وكانا يظهران له العداوة⁽¹⁹⁾، وقيل هما قريبان له⁽²⁰⁾.

هذا كل ما وقفت عليه من أخبار مغلس، فأخبره نزرة يسيرة، وهو شاعر محسن متمكن، أكثر اللغويون والنحاة من الاستشهاد بشعره. وقد جمع شعره في أشعار بني فقمس⁽²¹⁾، ولم يصل إلينا هذا الكتاب، كما أنه لم يصل إلينا كتاب «أشعار بني أسد» الذي صنعه أبو سعيد السكري. ولم أقع على ذكر ديوان

(13) الخزائن 11: 269.

(14) انظر على التوالي البيان والتبيين 1: 359، وجمهرة النسب 1: 239.

(15) انظر ترجمته في أسد الغابة 3: 65، والاستيعاب 2: 228 - 229، والإصابة 2/ 226.

(16) شرح الشواهد للعيني 1: 333. وانظر ترجمة بعثر في التنازي والمراثي: 262، والقاموس والتاج (بئر). وانظر ترجمة نافع في أمالي الزبيدي 145 - 146، وطبقات فحول الشعراء 2: 637 وما بعدها، والإصابة 3: 551.

(17) انظر معجم البلدان 3: 392، وشرح شواهد الشافعية 4: 483 - 484. وانظر ترجمة مضرُس في المؤلف والمختلف: 292، ومعجم الشعراء: 307، والخزانة 5: 22.

(18) العيني 1: 333، والخزانة 5: 312.

(19) الخزائن: 303.

(20) شرح اللمع 1: 119، والعيني 1: 333، والخزانة 5: 312.

(21) انظر الملح: 71.

لمنّس، وبلغ ما وقفت عليه من شعره ثلاثة وأربعين بيتاً، وثلاثة أبيات نسبت إليه وليست له.

وأكثر شعره في رثاء أخيه أطيّط، وعتاب وشكوى من قرينين له يسعيان في أذاه ومضارته، وهجاء لهما، وله هجاء في بني عامر، وفخر قليل. وشعره بدوي في معانيه وأخيلته، متين التركيب، شديد الأسر، وافر الغريب.

شعر مَنَّس بن لَقِيط بن حَبِيب بن خَالِد بن نَضْلَة ابن الْأَشْثَر بن حَجْوَان بن قَفْعَس

- 1 -

في مجالس ثعلب (2: 555):
1- لَيْلَايَ لَمْ تُنْتَجِ عَذَامَ خَلْبَةٍ تُسَوِّقُ صَرْيَاً فِي مُقْلَدَةٍ صُهَبٍ⁽²²⁾ «من الطويل»

- 2 -

في الخزانة (5: 203 - 304)⁽²³⁾:
1- وَأَبْقَتْ لِي الْأَيَّامُ بَعْدَكَ مُدْرِكاً وَمُورَةً، وَالدُّنْيَا قَلِيلٌ عِتَابُهَا⁽²⁴⁾

(22) لم تُنتج أي: لم تَضع إيلها، يقال: نتج القوم، إذا وضعت إيلهم وشاؤهم. والمُدام: مكان. انظر اللسان (علم)، ولم أجده في معجم البلدان، وأراد هنا: أهل العَدام. والخلية من الإبل: التي تنتج وهي غزيرة تُجَبَّر ولذها من تحتها، فيجعل تحت أخرى، وتُخَلَّى هي للخلب، وذلك لكرمها. وتسوق: من التسويق، وهو السَّوق. وقوله «صَرْيَا»، أراد: صَرْيَاء، وقصر الممدود لضرورة الشعر، وهذا جائز، انظر ابن عصفور: 116، والصرياء والصريّة: الناقة يضري اللبن في ضرعها، يقال: صريّت الناقة نصريّة، إذا لم تَحلبها أياماً حتى يجتمع اللبن في ضرعها. والمُقْلَدَة: البُذْن يجعل في عُثْقها شِعاراً يُنَلَّم به ألها هُذَي والصُّهْب: مفردا أَصْهَب، وهو من الإبل الذي يخالط بياض حُمْرة، وقال ابن منظور: «قال ابن الأعرابي: العرب تقول: قريش الإبل صُهبها وأذُها، يذهبون في ذلك إلى تشريفها على سائر الإبل «اللسان (صهَب)».

(23) قال العيني: «برثي فيها أخاه أطيّطاً ويشتكى من قرينين له يؤذيانه، وقيل هما ابنا أخيه، وهما مُدْرِك ومُورَة «شرح الشواهد» 1: 334. وأضفت البيت السادس عن رواية في الخزانة 5: 305.

(24) في الخزانة وفي معجم الشعراء أيضاً «أَبْقَتْ لَكَ أَيَّامُ» خرم وتصحيف، ولا يستقيم المعنى، والصواب عن سائر المصادر. وفي معجم الشعراء: «كَرِهَ عِتَابُهَا» - وقال البغدادي: «وقوله (والدنيا قليل عِتَابُهَا) أراد أن عتاب الدنيا غير نافع، فمعاتبها غير مُستكثر منه» الخزانة 5: 304.

- 2- قَرِيبَيْنِ كَالذَّئْبَيْنِ يَنْتَدِرَانِي وَشَرُّ صَحَابَاتِ الرِّجَالِ ذُنَابُهَا⁽²⁵⁾
- 3- وَإِنْ رَأَيْتَ لِي غُرَّةً أَعْرَبَا بِهَا أَعَادِي، وَالْأَعْدَاءُ كُلُّبِي كِلَابُهَا⁽²⁶⁾
- 4- إِذَا رَأَيْتَنِي قَدْ نَجَوْتُ تَلَمَّسَا لِرَجُلِي مَعْوَاةً هَيَاماً تُرَابُهَا⁽²⁷⁾
- 5- فَلَوْلَا رَجَائِي أَنْ تُؤْوِيَا وَلَا أَرَى عُفُولَكُمْ إِلَّا شَدِيداً دَهَابُهَا⁽²⁸⁾
- 6- سَقَيْتُكُمْ قَبْلَ التَّمَرُّقِ شَرْبَةً شَدِيداً عَلَى بَاغِي الظَّلَامِ طَلَابُهَا⁽²⁹⁾
- 7- لَعَلَّ جَوَازِي اللَّوْ يَجْزِينِ مِنْهُمَا وَمَرُّ اللَّيَالِي صَرَفُهَا وَإِنْقِلَابُهَا⁽³⁰⁾

(25) في معجم الشعراء: «قَرِيبَيْنِ». وفي الأمالي الشجرية، والحماسة البصرية: «يَنْتَدِرَانِي» - وقال البغدادى: «وقوله (قَرِيبَيْنِ كَالذَّئْبَيْنِ) شبههما بالذئبين لأن اللذاب أخبث السباع» الخزانة 5: 304.

(26) في معجم الشعراء، والبصائر: «إِذَا رَأَيْتَ». وفي الشجرية، والبصرية، والعيني، ورواية في الخزانة 5: 304 «إِذَا رَأَيْتَ لِي غُرَّةً أَسْدًا لَهَا». وفي معجم الشعراء، والبصائر: «تُعْوِي كِلَابُهَا» - وَكَلْبِي: واحد ها كَلْبٌ، كَرْمَتِي وَدَيْرٌ. وقال البغدادى في شرح رواية «إِذَا رَأَيْتَ لِي غُرَّةً أَسْدًا لَهَا»: «أَيِ أَفْسَدَ قُلُوبَ أَعَادِي حَتَّى جَعَلَ أَخْلَاقَهُمُ كَأَخْلَاقِ الْأَسَدِ» الخزانة 5: 304.

(27) في البصائر، والعيني، واللسان: «وَإِنْ رَأَيْتَنِي». وفي البصائر: «قَدْ رَجَوْتُ» وفي العيني: «قَدْ خَذَرْتُ». وفي العيني، واللسان: «تَجَبَّنَا لِرَجُلِي» - وفي العيني: 336، والخزانة 5: 304: «عَنْ أَبِي عَلِيٍّ (فِي التَّذَكُّرَةِ) أَنَّ الرِّوَايَةَ عَنْهُ (هَؤَالِي تَرَابُهَا) - وَالْمَعْوَاةُ بِحِفْظِ كَالْزَيْتَةِ تُحْفَرُ لِلْأَسَدِ، وَجَمْعُهَا مَعْوَاتٍ. وَالْهَيَامُ: الرُّمْلُ الَّذِي لَا يَتِمَّاسِكُ أَنْ يَسِيلَ مِنَ الْبِدْلِ لِنَبِيهِ. وَقِيلَ: مُفْرَدًا هَالِكٌ، وَهُوَ مِنَ الرُّمْلِ الَّذِي لَا يَبُتُّ. وَقَالَ الْبَغْدَادِيُّ: «وَصَرَفَ هَذَا مَثَلًا لِكَثْرَةِ مَعْرِفَتِهِمَا بِالْشَّرِّ، وَالتَّحِيلِ فِي جَلْبِ أَنْوَاعِ الضَّرَرِ» الخزانة 5: 305.

(28) اعتدلت رواية البيت عن الخزانة 5: 305. وفي الشجرية: «فَلَوْلَا رَجَاءُ أَنْ تُؤْوِيَا». وفي البصرية: «فَلَوْلَا رِجَالُ أَنْ تُؤْوِيَا» تصحيف. وفي العيني: «أَنْ تُؤْوِيَا». وفي الشجرية، والبصرية: «وَمَا أَرَى عُفُولَكُمْ إِلَّا بَعِيداً». وروايته في الخزانة 5: 303.

وَأَعْرَضْتُ أَسْتَقِيمِيهِمَا ثُمَّ لَا أَرَى حُلُومَهُمَا إِلَّا وَشَيْكاً دَهَابُهَا

(29) في التاج: «سَقَيْتَهَا» تصحيف، ولا يستقيم الوزن، وعجزه في العيني والبصرية، والتاج، ورواية في الخزانة 5: 305: «يُمَرُّ عَلَى بَاغِي الظَّلَامِ شَرَابُهَا» - وقال ابن الشجري في شرح البيت: «يقول لولا أنِّي أرجو أن تُرَجِّعَا عما ارتكبتهما من ظلمي لسقيتكما قبل أن يفارق أحكما صاحبه شربة يشتد طلبها، أي طلب مثلها على من يطلب المكافأة على ظلمه، أي فعلت بكما فعلاً يشابه شربة سم. والظلام) بالكسر: الظلم، وأراد: على باغي جزاء الظلام فحذف المضاف. وقال عقولكما فجمع العقل في موضع التنبيه» الأمالي الشجرية 2: 203.

(30) الجَوَازِي: مفردا الجَزَاء، قال ابن منظور: «فَمَا جُمِعَ سَبِيلٌ عَلَى سَوَائِلٍ كَذَلِكَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ جَوَازٍ جَمْعُ جَزَاءٍ» (اللسان) (جزي). ويجوزين منهما، أي: يُقْضِيَانِ حَقِّي مِنْهُمَا، والجَزَاءُ: الْقَضَاءُ، يُقَالُ: جَزَيْتُ فَلَانًا حَقَّهُ، إِذَا قَضَيْتَهُ. وَصَرَفَ اللَّيَالِي: خَذَلَانَهَا وَتَرَابُهَا، وَجَمْعُهَا صُرُوفٌ.

- 8- قَيْشَمَتَ بِالْمَرَّاتَيْنِ مَرَّةً تَحْطَبُهَا إِلَيْهِ قَرَابَاتٌ شَدِيدَةً حِجَابُهَا⁽³¹⁾
- 9- وَقَدْ جَعَلْتُ نَفْسِي تَطِيبُ لِضْغَمَةٍ لِضْغَمَيْهَا مَا يَقْرَعُ الْعَظْمَ نَابُهَا⁽³²⁾
- 10- وَلَا مِثْلَ يَوْمٍ عِنْدَ سَعْدِ بْنِ تَوْقَلٍ بِفَرَزَاجٍ إِنْ تُوفِي عَلِيٌّ هِضَابُهَا⁽³³⁾
- 11- لِأَجْعَلَ مَا لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِأَمْرِي وَأَكْتُبَ أَمْوَالاً عَدَاءَ كِتَابُهَا⁽³⁴⁾

(31) أراد بالمرأتين: مُذْرِكاً ومُزَّةً، وبالمرء: نفسه. والحيجاب: كل ما حال بين شيئين، وأراد هنا: حُرمة القرابة والزوج.

(32) اعتمدت رواية الخزائنة 5: 301. وفي معجم الشعراء، والبصائر، والشجرية، ورواية في الخزائنة: «فَقَدْ». وفي البصائر: «تَطِيبُ بِضْغَمَةٍ». وفي الجيم، والشجرية، ورواية في الخزائنة 5: 305: «تَهْمُ بِضْغَمَةٍ». وفي الخزائنة 5: 303، والبصائر، ومعجم الشعراء: «أَغْضَمَاهَا». وفي الجيم: «على غِلِّ غَيْظٍ». وفي العيني: «على قَلِيٍّ غَيْظٍ». وفي الجيم، والعيني: «يَهْزِمُ الْعَظْمَ» وفي رواية في الخزائنة 5: 305: «على غِلِّ غَيْظٍ يَقْصِمُ الْعَظْمَ». وفي فرائد القلائد: «يَهْرُغُ الْعَظْمُ» بالغاء الموحدة - والبيت شاهد نحوي على وقوع الضمير المتصل موقع المنفصل. انظر الخزائنة 5: 301، وشرح المفصل: 3: 105، وسيبويه 2: 365، والضغمة: الغضة الشليدة، وقال العيني: «يكني بها عن الشدة والمصيبة، لأن من عرضت له الشدة يَغْضُ على يديه «فرائد القلائد: 34. والعلل: التكرار. ويَهْرُغُ الْعَظْمَ: يَضْرِبُهُ. وَيَهْرُغُ الْعَظْمَ: يَفْسِدُهُ وَيُدْبِيهِ، يقال: أَفْرَغَ اللَّجْأُ الْقَرْصَ، إذا أَدْنَاهُ. وَيَهْزِمُ الْعَظْمَ: يَحْمِزُهُ فَيَصِيرُ فِيهِ وَفَرَّةٌ، يقال: هَزَمَ الشَّيْءُ يَهْزِيهِ هَزْماً فَانْهَزَمَ، إذا غَمَزَهُ يَدُهُ فَصَارَتْ فِيهِ وَفَرَّةٌ كما يُفْعَلُ بِالْقِتَاءِ وَنَحْوِهِ. وَيَقْصِمُ الْعَظْمَ: يَكْسِرُهُ حَتَّى يَبِينَ، وَالْقَصْمُ: كَسْرُ الشَّيْءِ الشَّدِيدِ حَتَّى يَبِينَ. وقال البغدادي: «وصف الضغمة، فقال: يقرعُ العظم نَابُهَا، فجعل لها ناباً على السَّعَةِ. والمعنى: يصل النَّابُ فيها إلى العظم فيقرعُهُ» الخزائنة 5: 306. وقال ابن الشجري في شرح البيت «يقول: جعلت نفسي تطيب لأن أَضْغَمْتُهَا ضْغَمَةً يقرعُ لها النَّابُ الْعَظْمَ... أي يقرعُ عَظْمَيْهَا نَابِي، لِضْغَمِي لِأَيَّاهَا ضْغَمَةً وَاحِدَةً» الأملالي الشجرية 2: 202 - 203 وعلى هذا الضغمتان والقُرْعُ والثَّابُ جميعها للمتكلم. وقال البغدادي: «وقد اختلف الناس في معنى هذا البيت، وأصوب من تكلم عليه ابن الشجري في أماليه» الخزائنة 5: 302. وأورد البغدادي اختلاف العلماء في معنى البيت. انظر الخزائنة 5: 305 وما بعدها.

(33) سَعْدُ بْنُ تَوْقَلٍ، لعله: رجل من بني أسد. وفَرَزَاجٌ: موضع، قال البغدادي: «فَرَزَاجٌ، بفتح الفاء: موضع «الخزائنة 5: 305، وقال ياقوت: «فَرَزَاجٌ، بكسر أوله وسكون ثانيه: ماء لبني أسد، قال الأصمعي: ويسيل في الثَّالِبُوتِ واد يقال له الرُّجْبَةُ فيه ماء لبني أسد يقال له فَرَزَاجٌ «معجم البلدان 4: 246، وضبطه البكري بكسر الفاء. انظر معجم ما استعجم 3: 1017. وتُوفِي - تُشْرِفُ، وقوله: تُوفِي عَلِيٌّ هِضَابُهَا، أراد: تُشْرِفُ لِي هِضَابُهَا.

(34) أَكْتُبُ أَمْوَالاً، أي: أَجْمَعُهَا، وَالْكَتْبُ: الْجَمْعُ. والأموال: مفردها المال، وهو ما ملكته من جميع الأشياء، وأكثر ما يطلق عند العرب على الإبل، لأنها أكثر أموالهم. وعداء كِتَابُهَا، أي: بعيد جمعها، والعَدَاءُ: التَّبَاعِدُ وَالتَّفَرُّقُ.

12 - خَرَجْتُ خُرُوجَ النَّوْرِ قَدْ عَصَبْتُ بِهِ سَلَوِيَّةَ الْأَنْسَابِ خُضِعَ رِقَابُهَا (35)

13 - حُبِسْتُ بِغُمَى غَمْرَةٍ فَتَرَكْتُهَا وَقَدْ أَتْرَكَ الْغُمَى إِذَا ضَاقَ بِأَبِهَا (36)

- 4 -

1 - فِي حَلِيَةِ الْمَحَاضِرَةِ (1 : 265) :
«من الطويل»
وَيُنْجِيكَ مِنْ غَارِ الذُّنُوبِ اجْتِنَابُهَا

- 4 -

1 - حَتَاكَ يُسَوِّفُهُنَّ أَهْلُ الْمِرْيَدِ (37)
«من الكامل»
فِي الْجِيمِ (1 : 196) :

- 5 -

1 - وَكُنَّا مِنْ قَضَاءِ الْحَقِّ مِثْلَهُ كَأَنَّا وَاقِفُونَ عَلَى بَدَا (38)
«من الوافر»
فِي الْجِيمِ (3 : 254) :

(35) فِي الْجِيمِ 2 : 279 : «قَدْ عَكِشْتُ بِهِ». وَفِي الْجِيمِ 2 : 329 : «قَدْ عَرِسَتْ بِهِ مُقْلَدَةُ الْأَوْتَارِ» - وَعَصَبْتُ بِهِ : أَخَاطْتُ بِهِ ، يُقَالُ : عَصَبْتُ الْقَوْمَ بِفُلَانٍ إِذَا اسْتَكْفَوْا حَوْلَهُ . وَعَكِشْتُ بِهِ : أَخَاطْتُ بِهِ ، يُقَالُ : عَكِشْتُ بِالنَّوْرِ الْكَلَابَ ، إِذَا أَحَاطْتُ بِهِ وَعَصَبْتُ بِهِ . وَعَرِسَتْ بِهِ : اشْتَدَّتْ عَلَيْهِ ، وَالْعَرَسُ : الشَّدَّةُ وَالضَّرَافَةُ ، يُقَالُ : عَرَسَ الشَّرُّ عَرَسًا ، إِذَا اشْتَدَّ . وَالسَّلَوِيَّةُ مِنَ الْكَلَابِ : أَجْوَدُهَا ، مَنْسُوبَةٌ إِلَى سَلُوقٍ وَهِيَ أَرْضُ الْيَمَنِ . انْظُرِ اللِّسَانَ (سَلَقَ) . وَالْأَوْتَارُ : أَوْتَارُ الْقَاسِي ، وَكَانُوا يَقْلُدُونَهَا وَيَقْلُدُونَهَا أَفْرَاسَهُمْ وَكَلَابَهُمْ ، وَيَزْعُمُونَ أَنَّ التَّغْلُدَ بِالْأَوْتَارِ يَرُدُّ الْعَيْنَ وَيُدْفَعُ الْمَكَارَهَ . انْظُرِ اللِّسَانَ (وَتَر) . وَالْخُضْعُ : وَاحِدُهَا أَخْضَعُ ، وَهُوَ الَّذِي فِي عَقَبِهِ تَعْلَامُنْ جُلُقَةٌ .

(36) الْغُمَى : الْمُبْهَمَةُ الْمُتَلَبِّسَةُ ، يُقَالُ : إِلْهِمْ لِفِي غُمَى مِنْ أَمْرِهِمْ ، إِذَا كَانُوا فِي أَمْرٍ مُتَلَبِّسٍ . وَالْغَمْرَةُ : الشَّدَّةُ ، وَجَمْعُهَا غَمَرَاتٌ وَغَمَارٌ وَغَمَرٌ مِثْلُ نَوْبَةٍ وَنُوبٍ . وَغُمَى غَمْرَةٍ ، أَي : شَدَّةٌ مُبْهَمَةٌ مُتَلَبِّسَةٌ . وَقَوْلُهُ : أَتْرَكَ الْغُمَى إِذَا ضَاقَ بِأَبِهَا ، أَرَادَ : أَنَّهُ يَدْعُ الْأَمْرَ إِذَا تَلَبَّسَ عَلَيْهِ وَلَمْ يَجِدْ لَهُ مَخْرَجًا .

(37) قَالَ أَبُو عَمْرٍو : «الْحَتَاكَ : إِلْهِمُ الصُّغَارَ ، تَقُولُ : إِنَّ يَهْمَكَ لَحَتَاكَ ، وَهِيَ الصُّغَارُ سَبِيَّةُ الْغِيَاءِ ، الْوَاحِدَةُ : حَتَاكَ» . «الْجِيمِ 1 : 196 . وَالْمِرْيَدُ : كُلُّ شَيْءٍ حُبِسَتْ بِهِ الْإِبِلُ وَالْغَنَمُ ، يُقَالُ : رَبَذَ بِالْمَكَانِ يَرْبِذُ وَيُرَبِّدُ ، إِذَا أَقَامَ بِهِ» .

(38) قَالَ أَبُو عَمْرٍو «الْبَدَا : حَبْلُ الْخَيْلِ الَّذِي يُنَمِّدُ الْجِيمِ 3 : 254 .

- 6 -

- في الجيم (3: 210):
«من الطويل»
1- مَالِكُمَا يَابِتْنِي عَصَامٌ سَقِيئُثْمَا عَلَى اللُّوْحِ كَأَسَا مِنْ دِمَائِ الْأَسَاوِدِ⁽³⁹⁾

- 7 -

- في شرح أبيات سيويه (1: 278)⁽⁴⁰⁾:
«من الطويل»
1- وَقَدْ عَلِمَ الْأَعْدَاءُ مَا كَانَ ذَاَهَا بِثَهْلَانَ إِلَّا الْخِزْيُ يَمُنُّ يَقُوذَهَا⁽⁴¹⁾
وفي الجيم (1: 172):
2- رَمَى رَمِيَةً لَوْ قُسِّمَتْ بَيْنَ عَامِرٍ وَعَبْسٍ بَغِيضٍ لَا سَتَحْشُ شَرِيدَهَا⁽⁴²⁾

- 8 -

- في التاج (غمم):
«من الطويل»
1- وَأَضْرَبَ فِي الْعُمَى إِذَا كَثُرَ الْوَعَى وَأَهْضَمَ أَنْ أَضْحَى الْمَرَاضِيْعُ جُوعَا⁽⁴³⁾

(39) في البيت خرم. وهذا جائز في أول أبيات الطويل. واللوح: القطن والأسود: واحدا الأسود، وهو العظيم من الحيات.

(40) قال السيرافي: «وسبب هذا الشعر أن حصينا والقنقاع ابني خلد أكلا بكرة لسويد بن زيد بن عاصم القنقيني فطلبهما، بما صنعا، بنو لقيط، وعقر بعض بني لقيط فرسا لخلد» شرح أبيات سيويه 1: 278.

(41) في السيرافي: «رأيت في شعره (إلا الجزئي) «والبيت شاهد نحوي على اسم كان وخبرها معرفتين يصلح كل واحد أن يكون اسماً وأن يكون خبراً. انظر سيويه 1: 50، والسيرافي 1: 278. وثهلان: جبل في بلاد بني ثميم بن عامر بن صعصعة بناحية الشريف. انظر معجم البلدان 2: 88 وقال السيرافي في شرح البيت: «ويجوز أن يريد بقوله (ذاهها) داه الجماعة التي اجتمعت في خصومته وقتاله، إلا الخيزي يمين جمعهم لقتال. ويجوز أن يريد: ما كان داه الخيل التي عقرت إلا الخيزي، لأنه فعل فعلاً أدى إلى عقرها. ورأيت في شعره (إلا الجزئي يمين يقوذها) يعني أنه جرى فيها جرياً مذموماً» شرح أبيات سيويه 1: 278.

(42) قال الشيباني: «قوله: لا ستحش، من الحشاشة الجيم 1: 172. والحشاشة: رتم بقية الحياة والزوج. والشريد: الهارب، يقال: شرد البعير وغيره، إذا هرب.

(43) العُمَى: ككزبي، الشديدة من شدائد الدهر. وأهضم: من الهضم وهو خضم البطون. والمراضيع: مفرد ما مضيع.

- 9 -

- في كثر الحفاظ (155 - 156) (44): «من الطويل»
 1 - لَيْثُنْ غَضِبَتْ قَيْسُ لَيْثِنِسٍ لَتَّعَصَبِنُ لَنَا مِنْهُمْ أَنْ نَرَأَمُ الضَّيْمُ خُنْدِفُ (45)
 2 - فَإِنَّكَ إِنْ عَادَيْتَنِي غَضِبَ الْحَصَى عَلَيْكَ وَدُرُ الْجُبُورَةِ الْمُتَعَطِّرُ (46)

- 10 -

- في الجيم: (1: 240): «من الطويل»
 1 - وَتَالِيَةَ زَوْجَاءَ يَلْحَقُهَا بِهِ عَنِي إِذَا اخْتُتَ الْمَرَايِلُ خَيْطُفُ (47)

- 11 -

- في حاشية على شرح بانت سعاد (1: 375): «من الوافر»
 1 - وَمَا حَقَّ الَّذِي يَغْتُو نَهَاراً وَيَسْرِقُ لَيْلَهُ إِلَّا نَكَالاً (48)

(44) قال التبريزي: «تقدم مُغَلِّسٌ إلى أمير كان على أخصاخ فحكم عليه بشيء أنكره. واتهمه مُغَلِّسٌ لأن خصمه من قيس والأمير من قيس، فقال تصيدة يذكر فيها ما جرى منه» كثر الحفاظ: 155.
 (45) في التكملة: «لَتَّعَصَبِنُ.. أَنْ نَرَأَمُ» - وَنَرَأَمُ الضَّيْمُ: نَلْزَمُهُ وَنَأْلَفُهُ وَكُلُّ مَنْ لَزِمَ شَيْئاً وَأَبْلَغَهُ وَأَحْبَهُ فَقَدْ زَيَّمَهُ.

(46) في مقاييس اللغة: «إِنْ أَعْصَبْتَنِي». وفي تهذيب اللغة، واللسان، والتاج (غترف)، وفي كثر الحفاظ: «ويروى: المتعُفَرَفُ» - والجُبُورَةُ: الجَبَرُوت. وذو الجُبُورَةِ: الله جَلَّ ثَنَاؤُهُ والمتعَطَّرُف والمتعُفَرَف: المتكبر وقال التبريزي في شرح البيتين «يقول للأمير إن جُرْتُ علي وتعصبت من أجل قيس فأنا من خليف والسُّلطان لنا والملك فينا. فَإِنْ غَضِبْتَ غَضِبَ بِغَضِبِهَا النَّاسُ كُلُّهُمْ. كثر الحفاظ: 156.

(47) الثالثة: الثابتة، يقال: تَلَوْتُه ثَلَوًا، إِذَا تَبِعْتَهُ، وَمَا زِلْتُ أَتْلُوهُ حَتَّى أَتْلِيَهُ، إِذَا تَقَدَّمْتَهُ وَضَارَ خَلْفُكَ. وَزَوْجَاءُ: موضع بين مكة والمدينة، وهو من عمل الفُرْع، والفُرْع قرية بينها وبين المدينة ثمانية بُرَد على طريق مكة. انظر معجم البلدان 3: 76، 4: 252. وبه: الضمير يعود على الموضع، أي زَوْجَاء. والعقيق من الأبل: المنبسط السير، يقال: أَغْضَبَتِ الدَّابَّةُ فِيهِ مُغْنِقٌ وَمِغْنَاقٌ وَعَقِيقٌ، إِذَا انبَسَطَتْ فِي سَيْرِهَا. وَاحْتُ: استعجل، والْحَكُّ: الاستيصال. والغزاييل، أراد إبلاً مرابييل، وهي السهلة السير. والخَيْطُف: سرعة انجذاب السير كأنه يختطف في شبيهه عَفَقَهُ، أي يجتذبه، يقال: جَمَلٌ خَيْطُفٌ، إِذَا كَانَ سَرِيعَ الْمَرِّ.

(48) استشهد البغدادى بهذا البيت وبيت آخر على إعمال «ما» في الخبر الموجب به إلا وقال: «ومنع الجمهور العمل مع نقض النفي، وأولوا البيتين بوجوه كثيرة» حاشية على شرح بانت سعاد 1: 375. وما هنا: حرفية نافية. انظر مغني اللبيب 1: 303. ويغتر: يستكبر ويجاوز الحد، =

- 12 -

«من الرجز»

في الجيم (3/ 314) :

1- لَا وَضَلَ إِلَّا وَضَلَ أُمُّ الْهَيْثِمِ لَمْ أَتَسِرْ يَوْمَ وَيَّاتُ بِالْمِغْصَمِ⁽⁴⁹⁾

- 13 -

«من الطويل»

في الأشباه والنظائر (2: 332)⁽⁵⁰⁾ :

1- سَقَى اللَّهَ أَضْدَاءَ بَرْقِدٍ وَذُمَّةً بَرْقِدٍ ذُهَاباً لَا تَجْلَى غُيُومُهَا⁽⁵¹⁾

2- وَلَا زَالَ فِينَا كُلُّ مَيْثَاءٍ يُرْتَعَى بِهَا الثُّورُ وَالْبُلْدَانُ يُزْعَى هَشِيمُهَا⁽⁵²⁾

3- أَلَا لَا أَرَى بَعْدَ ابْنِ زَيْبٍ لَذَّةً لِدُنْيَا وَلَا حَالاً يَدُومُ نَعِيمُهَا⁽⁵³⁾

4- وَلَا دَأْ أَخٍ إِلَّا سَيَفْجَعُهُ بِهِ حِمَامُ الْمَنَائَا حِينَ يَأْتِي غَرِيمُهَا

وفي الجيم (2: 224) :

5- فَيُضْبِحُ فِي عَبْرَاءَ بَعْدَ إِشَاحَةِ عَلَى الْغَيْشِ مَرْدُودٌ عَلَيْهِ ظَلِيمُهَا⁽⁵⁴⁾

= يقال: عَنَّا يَنْتَوِ عُنُورًا وَجِيئًا، إِذَا اسْتَكْبَرَ وَجَاوَزَ الْحَدَّ. وَالتَّكَالُ: الَّذِي تَجْعَلُهُ عِبْرَةً لغيره، إِذَا رَأَى خَافَ أَنْ يَعْمَلَ عَمَلَهُ، يُقَالُ: تَكَلَّ بِه تَكِيلًا، إِذَا جَعَلَهُ تَكَالًا وَجِيئَةً لغيره..

(49) لا، هنا: نافية للجنس. انظر مغني اللبيب 1: 237. وَيَّاتُ: أَشَارَتْ، يُقَالُ: وَيَّاتُ إِلَيْهِ وَأُزْبَاتُ، إِذَا أَشْرَتْ إِلَيْهِ، وَقِيلَ: الْإِيَاءُ: أَنْ يَكُونَ خَلْفَكَ فَتَفْتَحَ أَصَابِعَكَ إِلَى ظَهْرِ يَدِكَ تَامِرَهُ بِالتَّأَخُّرِ عَنْكَ. انظر اللسان (ويا). وَالْمِغْصَمُ، ههنا: الْيَدُ، قَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ: «وَرُبَّمَا جَعَلُوا الْمِغْصَمَ الْيَدَ الْإِسْلَامَ (عَصَمَ).

(50) الْآيَاتُ فِي رِثَاءِ أَخِيهِ أَطْلُط. انظر الأشباه والنظائر 2: 332.

(51) فِي الْأَشْبَاهِ: «لَا تَجْلَى» بِالْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ، تَصْغِيفٌ، وَلَعَلَّ الصَّوَابَ مَا أَتَيْتُ.. وَالْأَضْدَاءُ: وَاحِدُهَا الضَّدَى، وَهُوَ جَسَدُ الْإِنْسَانِ بَعْدَ مَوْتِهِ. وَزَدَّ: هَضْبَةٌ بَيْنَ سَاقِ الْفَرْوَيْنِ وَبَيْنَ حِجْسِ الْفَتَّانِ، وَهِيَ بِأَطْرَافِ الْغُرْفِ، بَيْنَهُنَّ وَبَيْنَ الْفَتَّانِ وَبَيْنَ أَبْنَاءِ الْأَسْوَدِ، وَكُلُّ هَذِهِ الْأَمَاكِنِ فِي بِلَادِ بَنِي أَسَدٍ. انظر معجم البلدان 3: 57. وَالذَّمَّةُ: الْحَقُّ وَالْحُرْمَةُ. وَالذُّهَابُ: وَاحِدَتُهَا ذُهْبَةٌ، وَهِيَ الْمَطَرَةُ الْكَلْبِيَّةُ. وَلَا تَجْلَى: مِنَ الْجَلَاءِ، أَيْ: لَا تَتَكَشَّفُ وَلَا تَتَفَرَّقُ.

(52) الْمَيْثَاءُ: الْأَرْضُ الْكَلْبِيَّةُ مِنْ غَيْرِ رَمَلٍ، وَجَمْعُهَا مَيْثٌ مِثْلُ قَيْقَاءَ وَجِيْبٍ - وَالثُّورُ: الزُّهْرُ، وَجَمْعُهُ أَثْوَارٌ. وَالْهَشِيمُ: النَّبْتُ الَّذِي يَبْقَى مِنْ عَامٍ أَوَّلٍ.

(53) ابْنُ زَيْبٍ: أَخُوهُ أَكْلِيظُ.

(54) فِي التَّاجِ: «قَاتَضَبَحَ». وَفِي اللِّسَانِ: «مَرْفُودٌ عَلَيْهِ» - وَالْقَبْرَاءُ: الْأَرْضُ لِغَيْرَةِ لَوْنِهَا أَوْ لَمَّا فِيهَا مِنْ الْغُبَارِ. وَالْإِشَاحَةُ: الْحَلُّ وَالْخَوْفُ لَمَنْ حَاوَلَ أَنْ يَدْفِعَ الْمَوْتَ، وَلَا يَكُونُ الْحَلُّ بِغَيْرِ=

وفي الخزانة (5: 304):

- 6- دَكُرْتُ أَطِيطاً وَالْأَدَاوَى كَانَتْهَا كُلَّى مِنْ أَيْمٍ يَسْتَشِنْ هُزُومَهَا⁽⁵⁵⁾
7- لَعَمْرِي لَقَدْ خَلَيْتَنِي وَمَوَاطِنَا تُشِيبُ التَّوَاصِي لَوْ أَنَّكَ يَقِينُهَا⁽⁵⁶⁾
8- وَأَبَدْتُ لِي الْأَعْدَاءَ بَعْدَكَ مِنْهُمْ نَرَى دِمْنٍ مَا كَانَ يَبْدُو ذِيْنُهَا⁽⁵⁷⁾
وفي معجم الشعراء (309):

- 9- عَوَى نَابِخٍ مِنْ أَزْهِهِ فَعَوْتُ لَهُ كِلَابٌ وَأَخْرَى مُسْتَحِفٌّ حُلُومَهَا⁽⁵⁸⁾
وفي الحيوان (1: 378-379):

- 10- عَوَى مِنْهُمْ ذَلْبٌ فَطَرَّبَ عَادِيّاً لَهُ مُجْلِبَاتٌ مُسْتَنَارٌ سَخِيمُهَا⁽⁵⁹⁾
11- إِذَا هُنَّ لَمْ يَلْحَسْنَ مِنْ ذِي قَرَابَةِ دَمَا هَلَسَتْ أَجْسَادُهَا وَلُحُومُهَا⁽⁶⁰⁾

= جَدُّ مُشِيحاً، يقال: أَشَاحَ الرَّجُلُ إِشَاحَةً، إِذَا جَدَّ فِي الْأَمْرِ. وَالْقَلِيمُ هُنَا: ثَرَابٌ لَعَدَ الْقَبْرِ.
(55) الْأَدَاوَى: وَاحِدَتُهَا إِذَاوَةٌ، وَهِيَ إِنَاءٌ صَغِيرٌ مِنْ جِلْدٍ يَتَّخَذُ لِلْمَاءِ، وَأَرَادَ هُنَا: عَيْنِيهِ. وَالْكَلَى: وَاحِدَتُهَا كَلْيَةٌ، وَهِيَ الرُّفْعَةُ تَحْتَ حُزُوَةِ الْإِذَاوَةِ. وَيَسْتَشِنْ، أَي: يَخْلُقُ، وَالشُّتَّةُ: الْفُرْجَةُ الْخَلْقُ. وَالْهُزُومُ: الْكُسُورُ فِي الْقِرَّةِ وَغَيْرِهَا، وَاحِدُهَا هَزَمٌ وَهَزَمَةٌ.
(56) التَّوَاصِي: وَاحِدَتُهَا تَاصِيَةٌ، وَهِيَ قُصَاصُ الشَّعْرِ فِي مَقْدَمِ الرَّأْسِ.
(57) التُّزَى: الْكَثِيرُ، يُقَالُ: بُرِيَ الرَّجُلُ يُزَى ثَرَاً وَثَرَاءً، إِذَا كَثُرَ مَالُهُ. وَالذَّمْنُ: مَفْرَدُهَا ذِمْنَةٌ، وَهِيَ الْجِدَّةُ الْمُتَمَنِّ لِلصَّلْبِ. وَنَرَى دِمْنٍ، أَي: أَحْقَادَ كَثِيرَةٍ.
(58) فِي الْبَيْتِ إِكْفَاءٌ، وَالْحُلُومُ: مَفْرَدُهَا الْجِلْمُ، وَهُوَ الْأَنَاءُ وَالْعَقْلُ. وَمُسْتَحِفٌّ حُلُومُهَا، أَي: فِيهَا طَلِيشٌ وَسَقَمٌ.

(59) فِي الْحَيَوَانَ: «عَلَى لُغَايَاتٍ» تَحْرِيفٌ، وَلَا يَسْتَقِيمُ الْمَعْنَى، وَالصَّوَابُ مِنْ هَامِشٍ مَعَجَمِ الشُّعْرَاءِ، إِذْ قَالَ مُحَقِّقُهُ: «فِي الْهَامِشِ: أَشَدُّ، الْجَاظُ فِي الْحَيَوَانَ: «الْبَيْتَيْنِ» - وَطَرَّبَ: مِنْ الطَّرْبِ، وَهُوَ حِفَّةٌ تَمْرِي عِنْدَ شِدَّةِ الْفَرَحِ. وَالْعَادِي: الظَّالِمُ وَالْمُخْلِيَاتُ: الْمُحِيطَاتُ، يُقَالُ: أَجْلَبَ، إِذَا أَعَانَهُ، وَأَجْلَبُوا عَلَيْهِ، إِذَا تَجَمَّعُوا وَتَأَلَّفُوا. وَقَوْلُهُ «سَخِيمُهَا»، أَرَادَ: سَخِيمَتُهَا، فَرَحَمُ الْأَسْمِ فِي غَيْرِ النَّدَاءِ، لِبَرُورَةِ الشَّعْرِ، وَهَذَا جَائِزٌ. انْظُرْ ابْنَ عَصْفُورٍ: 137. وَالسَّخِيمَةُ: الْجِدَّةُ وَالضَّخِيمَةُ وَجَمْعُهَا سَخَائِمٌ.

(60) فِي مَعَجَمِ الشُّعْرَاءِ: «لَمْ يُولُغْنَ... هَلَسَتْ أَبْدَانُهَا» - وَهَلَسَتْ: مِنَ الْهَلَسِ، وَهُوَ شِدَّةُ الشَّلَالِ مِنَ الْهَزَالِ.

- في مجمع الأمثال (1: 406)⁽⁶¹⁾. «من الوافر»
1- أَصْلَمَعَةَ بِنَ قَلَمَعَةَ بِنَ قَفْعٍ لَهَيْكَ، لَا أَبَالِكَ، تَزْدِرِينِي
2- لَقَدْ دَافَعْتُ عَنْكَ النَّاسَ حَتَّى رَكِبْتَ الرُّحْلَ كَالْجُرْذِ السَّمِينِ⁽⁶²⁾

- في الملمع (71): «من البسيط»
1- جَاءَتْ بِهِ مِنْ جِبَالِ الرُّومِ حُنْكَلَةً كَأَنَّمَا جِلْدُهَا بِالْمَشْقِ مَذْهُونٌ⁽⁶³⁾

- في الجيم (2: 327): «من الطويل»
1- فَمَا تَرَكَ السَّهْرِيَّ مِنْ جُلٍّ مَالِنَا وَلَا ابْنَاهُ فِي شَهْرَيْنِ إِلَّا الْعَنَاصِيَا⁽⁶⁴⁾

(61) البيتان دون نسبة في مجمع الأمثال، والبيت الأول لمفلس في اللسان والتاج.
(62) في تهذيب اللغة: 3: 298: «أَقْلَعَةُ بِنَ صَلَمَعَةَ». وجمزه في مجمع الأمثال: «يَقَاعُ مَا خَلِيَتْكَ تَزْدِرِينِي». وأثبت روايته عن تهذيب اللغة ومسائر المصادر. وفي الأفعال: «لَهَيْكَ» بفتح الهاء، تصحيف - وصلَمَعَةَ بِنَ قَلَمَعَةَ: كناية عن لا يُعرف ولا يُعرَف أبوه. انظر السان (صلمع). والْقَلَمَعَةُ: السُّفْلَةُ مِنَ النَّاسِ الْخَبِيرِينَ. والفَقْعُ: ضَرْبٌ مِنْ أَزْدِ الْكُفَاءِ، قَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ: «يُشَبَّهُ بِهِ الرَّجُلُ الدَّلِيلَ، يُقَالُ: هُوَ قَفْعٌ قَزَقَرٌ، وَيُقَالُ أَيْضاً: أَذَلُّ مِنْ قَفْعٍ يَفْزَقَرُ، لِأَنَّ الدُّوَابَّ تَنْجَلُهُ بِأَرْجُلِهَا، اللَّسَانُ (قَفْع). وَلَهَيْكَ: كَلِمَةٌ تَسْتَمْعَلُ عِنْدَ التَّوَكِيدِ، وَقَالَ ابْنُ مَنْظُورٍ: «وَأَصْلُهُ، لِإِنَّكَ فَأَبْدَلْتَ الهمزة هاء، كما قالوا في إِيَّاكَ هِيَّاكَ، وَإِنَّمَا جَازَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ اللَّامِ وَإِنْ، وَكِلَاهُمَا لِلتَّوَكِيدِ، لِأَنَّهُ لَمَّا أَبْدَلْتَ الهمزة هاء زال لَفْظُ إِنْ فَصَارَ كَأَنَّهُ شَيْءٌ آخَرُ» (اللسان (لهن)).
(63) الْحَنْكَلَةُ: الْفَقِيرَةُ، وَمَذَكَرَهَا خَلْكَلٌ وَخَنَّاكِلٌ. وَالْمَشْقُ وَالْمَشْقُ: الْمَفْرَةُ، وَهِيَ صَبْغٌ أَحْمَرٌ، يُقَالُ: ثَوْبٌ مَشْقُوقٌ وَمُشَقَّقٌ، إِذَا كَانَ مَصْبُوغاً بِالْمَشْقِ.
(64) في اللسان: «فِي الشَّهْرَيْنِ» - وَالْعَنَاصِي: بَقِيَّةُ كُلِّ شَيْءٍ، وَاحِدَتُهَا عَنَاصِيَّةٌ، يُقَالُ: مَا بَقِيَ مِنْ مَالِهِ إِلَّا عَنَاصِي، إِذَا دُعِيَ مُعْطَاهُ وَبَقِيَ ثَبَدٌ مِنْهُ.

الشعر المنسوب إلى مُغَلَّس وليس له

- 17 -

- في معجم الشعراء (308 - 309) (65): «من الطويل»
 1- وَلَا تُهْلِكَنَّ النَّفْسَ كَرْباً وَحَسْرَةً عَلَى الشَّيْءِ سَدَّاهُ لِغَيْرِكَ قَادِرُهُ
 2- فَإِنَّكَ لَا تُعْطِي أَمْرًا حَظَّ غَيْرِهِ وَلَا تَمْنَعُ الشَّقَّ الَّذِي الْغَيْثُ مَا طَرَهُ

- 18 -

- في المعاني الكبير (1 : 187): «من الطويل»
 1- فَمَا لَكُمْ طُلُوساً إِلَيَّ كَأَنَّكُمْ ذِقَابُ الْعَصَا وَالذُّنْبُ بِاللَّيْلِ أَطْلُسُ (66)

تخريج الشعر

- 1 -

في مجالس ثلعب 2 : 555، واللسان (صري).

- 2 -

- 13 - 1 في الخزائنة 5 : 303 - 305.
 1 - 6، 9 في شرح الشواهد للعيني 1 : 334.
 1 - 5، 9 في البصائر والذخائر 1 : 494 - 495، ومعجم الشعراء : 308، لمغلس بن لقيط السعدي.
 1 - 3، 9، 5 في شرح اللمع 1 : 119. وفي الأماشي الشجرية 2 : 201 - 203.
 6 والحماسة البصرية 1 : 99، للقيط بن مرة الأسدي.
 4 في اللسان (غوي).
 6، 9 في شرح الأعلام 1 : 384.

(65) نسب المرزباني البيتين إلى مُغَلَّس، وهما من قصيدة لِمُضَرَّس بن ربيعة. انظر الشرح والتخريج في القصيدة (174).

(66) نسب ابن قتيبة البيت لِمُغَلَّس، وهو من مقطوعة لِمُضَرَّس بن ربيعة. انظر الشرح والتخريج في المقطعة (182).

6	في التاج (ظلم).
9	في فرائد القلائد: 34، والجيم 2: 280. ودون نسبة، في سيبويه 2: 365، والأماشي الشجرية 1: 89، وشرح المفصل 3: 105، وشرح الأشموني 1: 121، واللسان (ضغم)، وشرح جمل الزجاجي 2: 19.
12	في الجيم 2: 279، و2: 329.
13	في اللسان، والتاج (غمم).
- 3 -	
1	في حلية المحاضرة 1: 265.
- 4 -	
1	في الجيم 1: 196.
- 5 -	
1	في الجيم 3: 254.
- 6 -	
1	في الجيم 3: 210.
- 7 -	
1	في شرح أبيات سيبويه للسيراقي 1: 278، ودون نسبة، في سيبويه 1: 50.
2	في الجيم 1: 172.
- 8 -	
1	في التاج (غمم).
- 9 -	
2_1	في كثر الحفاظ: 155 - 156، والتكلمة (جبر).
2	في اللسان (جبر)، و(غطرف)، والتاج (جبر)، و(غترف) ودون نسبة، في مقاييس اللغة 1: 501، و4: 431، وتهذيب اللغة 8: 237، و11: 58، واللسان (غترف)، والتاج (غطرف).
- 10 -	
1	في الجيم 1: 240.
- 11 -	
1	في حاشية على شرح بانت سعاد 1: 375.

- 12 -

1 في الجيم 3 : 314.

- 13 -

1 - 4 في الأشباه والنظائر 2 : 332.

5 في الجيم 2 : 224. ودون نسبة، في اللسان، والتاج (ظلم).

6 - 8 في الخزانة 5 : 304.

9، 11 في معجم الشعراء: 309.

10، 11 في الحيوان 1 : 378 - 379، وهامش معجم الشعراء: 309، نقلاً عن هامش الأصل كما ذكر المحقق.

- 14 -

1 - 2 في مجمع الأمثال 1 : 406، دون نسبة.

1 في اللسان، والتاج (صلمع). ودون نسبة، في الأفعال 3 : 433، وهمع الهوامع 1 : 182، وتهذيب اللغة 3 : 298 و3 : 325، والتكملة (صلمع).

- 15 -

1 في الملمع للنمري: 71.

- 16 -

1 في الجيم 2 : 327. ودون نسبة، في اللسان (عنص).

- 17 -

1 - 2 في معجم الشعراء: 308 - 309، لمفلس، وقال المرزباني: «يقول في رواية أبي عينية المهلب، وغيره يرويها لغيره: البيت». وفي الخزانة 5 : 22، والتذكرة السعدية: 329، مع بيتين آخرين، لمضرّس بن ربيعي الفقعسي.

1 في المعمرية والوصايا: 33، مع بيتين آخرين، لمضرّس بن ربيعي.

2 في الأضداد: 203، وأمالى المرتضى 2 : 192، وحلية المحاضرة 1 : 249، لمضرّس بن ربيعي.

1 في المعاني الكبير 1 : 187، لمفلس. وفي الحيوان 4 : 151، مع بيتين آخرين، لمضرّس بن ربيعي. وفي محاضرات الراغب 1 : 174، مع بيت آخر، وحماسة البحترى: 240، مع خمسة أبيات، لمامر بن لقيط الفقعسي. وفي شرح سقط الزند 3 : 1357، للفقعسي. وفي البيان والتبيين 2 : 160، مع بيتين آخرين، للأسدي.

- 1- الاستيعاب في أسماء الأصحاب، لابن عبد البر القرطبي (463هـ). (بهامش الإصابة)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1358هـ/1939م.
- 2- أسد الغابة في معرفة الصحابة، لمز الدين ابن الأثير (630هـ) المكتبة الإسلامية، طهران، دون تاريخ.
- 3- أسماء المفتالين، لمحمد بن حبيب (245هـ). من مجموع نوادر المخطوطات تحقيق عبد السلام هارون، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1392هـ/1972م.
- 4- الأشباه والنظائر، للخالد بن أبي عثمان (نحو 350هـ) وأبي بكر (380هـ). تحقيق د. السيد محمد يوسف، لجنة التأليف، القاهرة، 1958م.
- 5- الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني (852هـ). المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1358هـ/1939م.
- 6- الأضداد، لابن الأنباري محمد بن القاسم (328هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الكويت، 1960م.
- 7- الأفعال، للسرخسسي سعيد بن محمد (نحو 400هـ). تحقيق: حسين محمد شرف، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1395هـ/1975م.
- 8- أمالي ابن الشجري، هبة الله بن علي (542هـ). دار المعرفة، لبنان، بيروت، دون تاريخ.
- 9- أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، للشريف المرتضى، (436هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1373هـ/1954م.
- 10- أمالي اليزيدي، محمد بن العباس (310هـ). ط1، مطبعة دائرة المعارف، حيدر آباد، 1367هـ/1948م.
- 11- البصائر والذخائر، لأبي حيان التوحيدي (نحو 400هـ). تحقيق: د. إبراهيم الكيلاني، مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، دمشق، 1964م.
- 12- البيان والتبيين، لأبي عثمان الجاحظ (255هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، لجنة التأليف، القاهرة، 1367هـ/1948م.
- 13- تاج العروس، للمرتضى الزبيدي (1205هـ). تحقيق: عبد الستار فراج وآخرين، مطبعة حكومة الكويت، 1385هـ.
- 14- التذكرة السعلبية، للعبيدي محمد بن عبد الرحمن (القرن الثامن). تحقيق: عبد الله الجبوري، مطابع النعمان، النجف، 1391هـ/1972م.

- 15- التعازي والمراثي، للمبرد محمد بن يزيد (286هـ). تحقيق: محمد الديباجي، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1396هـ/ 1976م.
- 16- التكملة والذيل والصلة، للصخاني الحسن بن محمد (650هـ). تحقيق: عبد العليم الطحاوي، دار الكتب، القاهرة، 1970.
- 17- تهذيب الألفاظ، للخطيب التبريزي (502هـ). تحقيق: لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1895م.
- 18- تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري (370هـ). تحقيق: عبد السلام هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف والنشر، 1964م.
- 19- جهمرة أنساب العرب، لابن حزم (456هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، 1382هـ/ 1962م.
- 20- جهمرة النسب، لابن الكلبي (نحو 206هـ). تحقيق: محمد فردوس المظم، دار الیقظة، دمشق، 1983م.
- 21- العجم، لأبي عمرو الشيباني (206هـ). تحقيق: إبراهيم الأبياري وآخرين، مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1394هـ/ 1974م.
- 22- حاشية على شرح يانت سعاد، للبغدادي عبد القادر بن عمر (1093هـ). تحقيق: نظيف محرم خواجه، دار فرائس شتاينر، فيسبادن، 1400هـ/ 1980م.
- 23- حلية المحاضرة في صناعة الشعر، للحاتمي محمد بن الحسن (388هـ). تحقيق: د. جعفر الكتاني، دار الرشيد، بغداد، 1979م.
- 24- الحماسة، للبحتري (286هـ). تحقيق: لويس شيخو، المكتب الشرقي، بيروت 1910م.
- 25- الحماسة البصرية، للبصري صدر الدين (القرن السابع). تحقيق: مختار الدين أحمد، معهد الدراسات الإسلامية، الهند، 1384هـ/ 1964م. (نسخة مصورة، إصدار عالم الكتب، بيروت).
- 26- الحيوان، لأبي عثمان الجاحظ (255هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1356هـ/ 1938م.
- 27- مخزاة الأدب، للبغدادي. تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1387هـ/ 1967م.
- 28- شرح أبيات سيويه، لأبي سعيد السيرافي (385هـ). تحقيق: د. محمد علي سلطاني، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1396هـ/ 1976م.
- 29- شرح الأشعموني على ألفيه ابن مالك، لنور الدين الأشعموني (929هـ). (ومعه حاشية الصبان وشرح الشواهد الكبرى)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، دون تاريخ.

- 30- شرح جمل الزجاجي، لابن عصفور الإشبيلي (669هـ). تحقيق: د. صاحب أبو جناح، وزارة الأوقاف، الجمهورية العراقية 1400هـ/ 1980م.
- 31- شرح سقط الزند، لأبي العلاء المعري (449هـ). دار الكتب المصرية، القاهرة، 1364هـ/ 1945م.
- 32- شرح شواهد سيبويه، للأعلم الشتمري (476هـ). بهامش كتاب سيبويه، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، 1316هـ.
- 33- شرح شواهد الشافية، للبغدادى. (مع شرح شافية ابن الحاجب)، تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد محيي الدين عبد الحميد ومحمد الزفراف، ط1، المكتبة التجارية، مصر، 1385هـ/ 1965م.
- 34- شرح الشواهد الكبرى، لمحمود بن شهاب الدين العيني (885هـ). ط1، (على هامش خزنة الأدب)، المطبعة الميرية ببولاق.
- 35- شرح اللمع، لابن برهان الأسدي (456هـ). تحقيق: د. فائز فارس، ط1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1405هـ/ 1984م.
- 36- شرح النقص، لابن يعش (643هـ). إدارة الطباعة المنيرة، مصر، بلا تاريخ.
- 37- طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي (331هـ). تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1394هـ/ 1974م.
- 38- فرائد الفلاذ في مختصر الشواهد، للعيني، المطبعة الكاستلية، القاهرة، 1927م.
- 39- الفهرست، لابن النديم (385هـ). مكتبة خياط، بيروت، دون تاريخ (نسخة مصورة عن طبعة لايزنغ 1871م).
- 40- القاموس المحيط، للفيروزآبادي (817هـ). دار العلم للملايين، بيروت دون تاريخ.
- 41- الكتاب، لسبويه عمرو بن عثمان (180هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، دار القلم، ودار الكتاب العربي، والهيئة المصرية، مصر، 1385هـ- 1397هـ.
- 42- لسان العرب، لابن منظور (711هـ). طبعة دار المعارف بمصر.
- 43- المؤلفات والمختلف، لأبي قاسم الأمدى (370هـ). تحقيق: عبد الستار فراج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1381هـ/ 1961م.
- 44- مجالس ثعلب، لأبي العباس ثعلب (291هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، 1948م.
- 45- مجمع الأمثال، للميداني (518هـ). تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط3، دار الفكر، دمشق، 1392هـ/ 1972م.

- 46- محاضرات الأدباء، للراغب الأصفهاني (502هـ). المطبعة الشرفية. مصر، 1326هـ.
- 47- المزهر في علوم اللغة، لجلال الدين السيوطي (911هـ). تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دون تاريخ.
- 48- المعاني الكبير، لابن قتيبة (276هـ). صححه: سالم الكرنكوي، دار النهضة الحديثة، بيروت 1368هـ.
- 49- معجم البلدان، لياقوت الحموي (626هـ). دار صادر ودار بيروت، بيروت 1374هـ/ 1955م.
- 50- معجم الشعراء، لأبي عبيد الله المرزباني (384هـ). تحقيق: عبدالستار فراج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1379هـ.
- 51- الممعمرون والوصايا، لأبي قاسم السجستاني (250هـ). تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1961م.
- 52- مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس (395هـ). تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1371هـ/ 1952م.
- 53- الملمع، لأبي عبد الله النمري (385هـ). تحقيق: وجيهة أحمد السطل، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1396هـ/ 1976م.
- 54- المنمق في أخبار قريش، لمحمد بن حبيب (245هـ). تصحيح: خورشيد أحمد فاروق، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، 1384هـ/ 1964م.
- 55- همع الهوامع، للسيوطي. ط1، مطبعة السعادة، القاهرة 1327هـ.

الأسس التربوية للتقارب والاحتباب في تربية الطفل لمسلم

د. عبد السلام الجفني
كلية الدعوة الإسلامية

مقدمة:

لقد أصبحت رعاية الطفولة في عصرنا موضوع اهتمام علماء النفس والاجتماع والتربية والاقتصاد. ورغم أن اهتمام كل فريق ينصب في الغالب على جوانب محددة من شخصية الطفل أكثر من غيرها فإنها في مجملها تهتم بإعداد الشخصية السوية وفقاً لمواصفات ومعايير معينة من قبل المجتمع. ويؤكد علماء التربية وعلم النفس في الوقت الحاضر أهمية دور الأسرة في تربية الأطفال منذ الولادة وحتى النضج والبلوغ، وتستأثر وحدها بالتربية في المرحلة الأولى من الطفولة، ثم تشاركها المدرسة والمجتمع فيما بعد. ولذلك تحتل الأسرة المرتبة الأولى في التربية، وتتحمل المسؤولية الكبرى في التنشئة الاجتماعية لأطفالها

وفي هذا يقول الزرنوجي في كتابه «تعليم المتعلم» «يحتاج في التعليم إلى الثلاثة، المتعلم والأستاذ والأب»⁽¹⁾.

والثواب والعقاب من المبادئ التربوية التي أوصت بها التربية الإسلامية وأكدت ضرورتها وأثرها في تربية الأطفال. ذلك أن النفس البشرية بطبيعتها وفطرتها مجبولة على المديح والثناء والمكافأة، وعلى الخوف والرهبة والحساب⁽²⁾، ومن هذا المنطلق كان استخدام المربين المسلمين للثواب والعقاب من الأصول التربوية في تعليم وتأديب الأطفال. وسأناقش النقطتين الآتيتين في هذا البحث:

1 - من أهم أسس الثواب والعقاب في التربية الإسلامية.

2 - آراء بعض فلاسفة التربية الإسلامية في موضوع الثواب والعقاب.

من أسس الثواب والعقاب في التربية الإسلامية

إن الثواب والعقاب من المبادئ التربوية التي يرى علماء التربية وعلم النفس ضرورتها وأثرها في تربية الأطفال. فإثابة الإنسان على سلوكه الحسن، وعقابه على سلوكه السيئ مبدأ إسلامي، لقوله تعالى: ﴿مَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [سورة الرحمن، الآية: 60] وقوله جل وعلا: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [سورة الشورى، الآية: 40] وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ظَنَّ * أَنَّهُ لَكَيْفَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ لَكَيْفَ هِيَ الْمَأْوَى * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ لَكَيْفَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [سورة النازعات، الآيات: 37 - 41].

وينصح الآباء بعدم الإسراف في استخدام أساليب الثواب ومكافأة الأبناء على كل ما يقومون به، لأن الإسراف في الثواب له بعض السلبيات منها:

أ - يخلق من الأطفال أفراداً ماديين يرتبط لديهم الدافع إلى العمل بالثواب.

(1) أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلامية مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة 1973م - ص 211.

(2) عارف ماضي البرجس التوجيه الإسلامي للنشء في فلسفة الغزالي، الطبعة الثامنة، دار الأندلس بيروت لبنان 1983 ص 98.

ب - الإسراف في استخدام الثواب يفقد أثره كحافز بسبب أنه أصبح شيئاً مألوفاً ومتكرراً عند الأطفال.

وبذلك ينبغي على الآباء الاعتدال في استخدام أساليب الثواب المادية والمعنوية. ويقتضي هذا الأمر منا حين نود غرس العادات الطيبة أن نحاول مكافأة الطفل على حسن قيامه بالعمل بما يبعث في نفسه جانباً من الارتياح الوجداني⁽³⁾. وقد يكون للعقاب أثره في تعديل السلوك بشرط أن يكون عادلاً ومعتمداً، فالعقوبة في الإسلام وسيلة وليست غاية «وقد أثبتت الكثير من التجارب أن العقاب والثواب لا يتساويان في أثرهما: فآثر الثواب عادة أقوى من أثر العقاب، كما أن العقاب لا يمنع الكائن الحي من تكرار الخطأ الذي عوقب عليه، بينما يؤدي الثواب إلى تكرار ما يثاب عليه»⁽⁴⁾. ومن ناحية أخرى فقد أشارت نتائج التجارب حول أثر العقاب، بأن العقاب قد يؤدي إلى تغير السلوك. ولكن يصعب التنبؤ بنتائجه بخلاف الثواب، وقد يؤدي العقاب الشديد إلى تأكيد السلوك الشاذ لدى الأبناء⁽⁵⁾. ويرى ابن سينا أنه من الواجب البدء بتربية الطفل وتعويد الخصال الحميدة منذ بدايته الأولى من العمر، وذلك قبل أن ترسخ فيه العادات السيئة، لأنه من الصعب التخلص منها إذا اعتادها وتمكنت من نفسه، وإذا وجد المربي أنه من الضروري استخدام أسلوب العقاب لتقويم سلوك الطفل، وجب عليه تطبيق العقوبة باعتدال وبأسلوب تربوي، فلا يؤخذ الطفل بالعنف والقسوة، بل يستخدم أسلوب اللطف واللين الممزوج بالترغيب والترهيب، والمديح والتشجيع، ولا يلجأ المربي إلى العقاب البدني إلا بعد فشل أساليب التهديد والوعيد، وذلك حتى نضمن أن يؤدي العقاب إلى إحداث الأثر الذي نريده في نفس الطفل⁽⁶⁾. وعليه فإن الغرض من العقوبة في

(3) دوجلاس توم؛ مشكلات الأطفال اليومية، ترجمة إسحاق رمزي، الطبعة الخامسة دار المعارف بمصر. د. د. ص 30.

(4) سعد جلال، المرجع في علم النفس، دار المعارف بمصر القاهرة 1970 ص 630.

(5) نفس المرجع السابق ص 635.

(6) محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها الطبعة الثانية القاهرة 1969 ص 233.

التربية الإسلامية هو الإرشاد والإصلاح وليس الزجر والانتقام⁽⁷⁾. وتوجه التربية الإسلامية الآباء والأمهات والمربين إلى التعامل مع الأطفال بالمحبة والرفق والبعد عن العنف بكل صوره وأشكاله، لأن استخدام العنف مع الطفل يزيد من مقاومته وعناده، ويوقعه فريسة للاضطرابات النفسية التي قد تؤدي إلى تقويض بنيانه النفسي بكامله. ولذلك يهتم الإسلام بحسن معاملة الطفل في البيت، ويحث أن تكون هذه المعاملة قائمة على سياسة واعية ورشيدة تقدر طبيعة المرحلة التي يمر بها، وما يتناسب معها من أسلوب في المعاملة التي تناسب قدرة الطفل⁽⁸⁾. كما يجب أن تكون علاقة الوالدين بأطفالهم مبنية على الوضوح والصراحة، فالكلمة الواضحة والصريحة أساس التفاهم والعلاقات داخل الأسرة مع مراعاة أن تكون صراحة الوالدين مع طفلها متناسبة مع مستوى فهمه وتفكيره حتى يتعود على قول الحقيقة بعد ذلك دون خوف ولا كذب، وبذلك يعبر الطفل عن آرائه ومشاعره. وأفكاره بالعطف والاهتمام ويستعيد ثقته بنفسه، ويصبح محباً لنفسه وللآخرين⁽⁹⁾. وترى الدكتور فتحة سليمان، أن استعمال الثواب والعقاب لغرض التهذيب طريقة سليمة إلى حد كبير «فإن الإكثار من الزجر والتأنيب وتكرار اللوم والعقاب، كل هذا قد يأتي بعكس المرغوب فيه، كما أن المديح والتشجيع كثيراً ما يكونان سبباً في الإصلاح، أما من ناحية تخويف الصبي بأبيه - فإنه باعتباره مركزاً للسلطة في العائلة - ينبغي أن يكون شخصاً يحترم ويحسب حسابه، لا أن يكون رمزاً للرعب والخوف»⁽¹⁰⁾ ومن خلال ما عرضه الغزالي في موضوع الثواب والعقاب نرى أنه يقر العقاب البدني

(7) إبراهيم سعادة، الإسلام وتربية الإنسان، الطبعة الأولى، مكتبة الأردن الزرقاء، 1985 ص 46 - 47.

(8) سليمان أحمد عبيدات، الطفولة في الإسلام، جمعية عمال المطابع الأردنية - عمان الأردن 1989 ص 120: 119.

(9) توماروج الخوري، ميكولوجية الأسرة، الطبعة الأولى، دارالجيل بيروت، 1988 ص 78 - 79.

(10) فتحة سليمان، المذهب التربوي عند الغزالي ط2، مكتبة النهضة القاهرة 1964م ص 60.

«الضرب» من الأب لابنه ومن المعلم لتلميذه⁽¹¹⁾. ومع ذلك فإن التربية الحديثة لا تقر العقاب البدني أسلوباً تربوياً ناجحاً، بل تدعو إلى علاج الحالات بما يناسبها من الوسائل العلاجية الأخرى. ومهما كانت الظروف يجب ألا يلجأ المربي إلى العقاب البدني إلا في الحالات التي يتعذر فيها حمل الطفل على اتباع الفضيلة والإقلاع عن الرذيلة بطريق النصح والإرشاد والتي يظهر فيها إصرار الطفل وعناده⁽¹²⁾. وفي مجال تأديب الأطفال واستعمال العقاب معهم في حالة قيامهم بسلوك خاطيء أو عصيانهم لأوامر والديهم، فإن على الوالدين والمربين ضرورة اتباع شروط تطبيق العقوبة على الأطفال حتى يحقق الهدف منها في تعديل السلوك وبناء الشخصية السوية للطفل. فالعقاب عند علماء النفس هو «إنزال الألم أو العذاب بكائن من الكائنات بسبب خرقه للنظام، أو اتباعه لمسلك لا يرضى عنه من ينزل به العقاب»⁽¹³⁾. ومبدأ العقاب كما يقرره الإسلام ينطبق على جميع الناس، ويدخل من ضمنهم الأطفال الذين إذا خالفوا الأوامر أو صنعوا الشر، يلجأ إلى تأديبهم حسب طاقاتهم، حتى يُعوّدوا من الصغر على احترام القانون، والانضباط بأخلاق المجتمع⁽¹⁴⁾. وهذه المهمة تتحقق بتعويد الأطفال الأدب والأفعال الحميدة والمذاهب الجميلة في الصغر، وعدم إهمال غرس هذه الفضائل مبكراً في السنوات الأولى من حياة الطفل، ولذلك ينبغي علينا كآباء ومربين أن نؤدب الصبيان وهم صغار، فالطفل يسير في بدء حياته بمنطق اللذة أي إنه يميل إلى تكرار السلوك الذي يجلب له اللذة المباشرة ويجنبه الألم. ويتكون الضمير عند الطفل نتيجة للأوامر والنواهي التي يتلقاها من الوالدين في بدء حياته⁽¹⁵⁾.

(11) أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدين، دار مطابع الشعب القاهرة، الجزء 8 - 1969 ص 1471.

(12) صالح عبد العزيز، التربية وطرق التدريس، الجزء الثاني، دار المعارف بمصر القاهرة 1963 ص 297.

(13) كمال الدسوقي، علم النفس العقابي أصوله وتطبيقاته، القاهرة، دار المعارف 1961 ص 19.

(14) وسيلة بلعيد بن حمدة، الإجابة على تعليم القرآن - من كتاب النوازل لأبي القاسم البرزلي - السلسلة التراثية رقم 16 منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس الجماهيرية العظمى ص 30-36.

(15) عبد الرحمن محمد عيسوي، دراسات في علم النفس الاجتماعي للطباعة والنشر - بيروت 1974 ص 418 - 419.

آراء بعض فلاسفة التربية الإسلامية في موضوع الثواب والعقاب

أجمع فلاسفة التربية الإسلامية على أن الوقاية خير من العلاج، ونصحوا باستخدام جميع الوسائل لتأديب الأطفال وتهذيبهم منذ نعومة أظفارهم حتى يعتادوا أحسن السلوك وهم كبار فلا تكون هناك حاجة لإنزال العقوبة بهم، ولهذا حرص المربون المسلمون على معرفة طبائع الأطفال وأمزجتهم ومراحل نموهم، قبل الإقدام على معاقبتهم، وطلبوا المربين بتشجيع الأطفال على تصحيح أخطائهم والتغاضي على هفواتهم بعد إصلاحها⁽¹⁶⁾.

والطفل بطبيعته كثير الحركة وحب الاستطلاع والتجريب، واللعب، ومن هنا تكثر أخطاء الأطفال، مما يجعل الكبار يعاقبونهم على تصرفاتهم وأفعالهم باعتبارها أنماطاً سلوكية غير سوية وغير مرضية للكبار، وقد تدرجت التربية الإسلامية في أسلوب عقاب الأطفال كما يلي⁽¹⁷⁾:

- 1 - تربية الطفل عن طريق الحث والترغيب والموعظة .
- 2 - يظهر الآباء الغضب أمام الأطفال حتى يشعروا بما ارتكبوه من أخطاء .
- 3 - يتم تنبيه الطفل وإنذاره على الأخطاء التي يرتكبها .
- 4 - عندما يتكرر الخطأ من الطفل للمرة الثانية يلفت نظره إلى ذلك .
- 5 - بعد استنفاد الإجراءات التأديبية السابقة يسمح بعقاب الصبيان بالضرب عند الضرورة بشرط اتباع الأساليب التربوية .

لقد حرص النبي ﷺ على تدريب الأطفال منذ صغرهم على شعائر الإسلام، وعلى التمسك بفروضه وآدابه، ولما كانت الصلاة عماد الدين فقد حث الآباء على أن يأمرُوا أبناءهم بالصلاة منذ صغرهم؛ حتى إذا كبروا وأصبحت الصلاة مفروضة عليهم وجدوا أنفسهم يؤدونها بسهولة ويسر بتأثير

(16) محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، مرجع سابق ص155.

(17) صالح ذياب الهندي، صورة الطفولة في التربية الإسلامية، الطبعة الأولى دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان الأردن 1996 ص124.

العادة والألفة. فقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر»⁽¹⁸⁾. إن مرحلة الطفولة الأولى تعتبر من أفضل المراحل لتكوين العادات الصالحة أو السيئة بتأثير عوامل التربية، ويؤكد المهتمون بالتربية الإسلامية على بعض الملاحظات المتعلقة بالثواب والعقاب، ومنها أنه لا يبدأ التعليم بالعصا ولا تبدأ التربية بالعقوبة، وإنما هناك فرصة يعمل فيها الحب وتعمل فيها القدوة وتعمل فيها النصيحة وتعمل فيها الكلمة الرقيقة الحازمة في آن واحد، فإذا لم يفلح هذا كله فلا بأس حيثئذ في شيء من الشدة تقوم الكيان، ولكنها ليست الشدة التي تفسد الكيان⁽¹⁹⁾. ويستفاد من سيرة الرسول الله ﷺ أنه زبى بناته وأبناء بناته فلم يضرب أحداً منهم قط⁽²⁰⁾ وأرى أن هذا المبدأ تؤكد الدراسات التربوية في الوقت الحاضر. وكان النبي ﷺ شديد العطف على الأطفال يقبلهم ويمازحهم ويلاعبهم، ويدعو الآباء والأقارب إلى معاملة أولادهم مثل هذه المعاملة. فقد روى الإمام البخاري في الأدب المفرد عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: أتقبلون صبيانكم؟ فما نقبلهم، فقال النبي ﷺ: «أو أملك لك أن ينزع الله من قلبك الرحمة»⁽²¹⁾ ويقول الدكتور أحمد عزت راجح: «إن أثر الجزاء - ثواباً كان أم عقاباً - يبلغ أقصاه حين يعقب السلوك مباشرة، ولكن أثره يضعف كلما طالت الفترة بينه وبين السلوك. فلكي يكون الجزاء مشمراً يجب أن يكون عاجلاً مباشراً، أو على الأقل لا يكون متأخراً إلى حد كبير خاصة مع الأطفال؛ فخير الجزاء عاجله.. كما اتضح أن الأطفال المنبسطين يضاعفون جهودهم وإنتاجهم عقب اللوم، في حين أن المنطوين يضطرب إنتاجهم عقب اللوم»⁽²²⁾ والمربي

(18) مسند أحمد بن حنبل 4/172.

(19) حسن ملا عثمان، الطفولة في الإسلام، مكانتها وأسس تربية الطفل، دار الميراث الرياض 1982، ص42.

(20) نفس المرجع السابق ص42.

(21) الأدب المفرد رقم 90.

(22) أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، الطبعة التاسعة: المكتب المصري للطباعة والنشر 1973، ص269.

بحسن حكمته يضع الأمر في نصابه، بحيث يراعي شروط استخدام العقاب والثواب، فقد أكدت التجارب «ضرورة مراعاة الفروق بين الأفراد في توقيع العقاب». فالعقاب الذي يجدي مع المرأة قد لا يجدي مع الرجل، والذي يجدي مع الطفل قد لا يجدي مع الكبير⁽²³⁾.

ومن أجل حماية الطفل ورعايته فقد تضمنت التربية الإسلامية شروطاً للعقوبة البدنية نذكر منها⁽²⁴⁾:

- 1 - عدم استعمال هذه العقوبة قبل أن يبلغ الطفل سن العاشرة.
- 2 - ألا يزيد الضرب على ثلاث ضربات خفيفة.
- 3 - أن يمنح الطفل الفرصة في التوبة والرجوع عما فعل، ويقوم بإصلاح أخطائه وذلك دون الالتجاء إلى ضربه والتشهير به.

الثواب والعقاب في نظر القابسي:

يؤمن القابسي بالثواب والعقاب، ويرى أن المحسن يجب أن ينال جزاء إحسانه، والمسيء يجب أن ينال جزاء إساءته: وينصح القابسي بسياسة التدرج في العقوبة، ووضع مواصفات معينة للعقاب البدني. وفيما يلي تلخيص لأهم ضوابط العقاب البدني التي ذكرها القابسي:

- 1 - لا يجوز للمعلم أن يوقع العقاب على التلميذ وهو في حالة انفعالية.
- 2 - يراعي في ضرب الطفل أن يكون في حدود ثلاث ضربات، وإذا استوجب الذنب أكثر من ذلك يلزم أخذ الإذن من ولي أمر الطفل، وفي هذا الخصوص يقول القابسي «فإن ارتكب الصبي جرماً من أذى ولعب وهروب من الكتاب فينبغي للمعلم أن يستشير أباه، أو وصيه إن كان يتيماً ويعلمه إن كان يستأهل من الأدب فوق الثلاث، فتكون الزيادة على ما يوجب التفصير في

(23) نفس المرجع السابق ص 270.

(24) محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، مرجع سابق ص 155.

التعليم، على إذن من القائم بأمر هذا الصبي ثم يزداد على الثلاث ما بينه وبين العشر إذا كان الصبي يطيق ذلك»⁽²⁵⁾.

3 - أن يدرك المعلم أن هدف العقاب ليس هو الانتقام من التلميذ، بل الهدف هو تقويم سلوك الطفل، وتغيير سلوكه غير المرغوب إلى سلوك مرغوب فيه.

4 - الاعتدال في توقيع العقوبة على الطفل وتجنب الإيذاء الجسمي، وذلك بأن يتحاشى المربي ضرب الطفل على الوجه أو الرأس، حتى لا يحدث الخطأ في مكان الضرب عامة عامة؛ وينصح أن يكون الضرب على الرجلين.

5 - ألا يكون العقاب في شكل الحرمان من الطعام أو الراحة أو أي حاجة من حاجات الطفل لأن ذلك يؤثر في جسمه ونفسيته.

6 - أن يقوم المعلمون أنفسهم بتوقيع العقاب على الطفل، فلا ينبغي للمعلم أن يكلف أحد الصبيان الآخرين بتوقيع عقوبة الضرب، وذلك حتى لا يحدث نوعاً من العداوة بين الأطفال أنفسهم. ويركز القابسي على المعلم ويعتبره بمنزلة الوالد بالنسبة للصبي، وعليه أن يرشد الأطفال إلى ما فيه الخير والصلاح بشتى أنواع الأساليب، وألا يلجأ إلى الضرب إلا في الحالات المستعصية، فالأطفال أمانة في عنق المربي فلا يحق له أن يعميت قلوبهم، وينمي فيهم روح الكبت والحرمان، فيخرجون إلى الحياة ناقمين، فالغرض من التربية هو البناء وليس الهدم، والطريقة الصحيحة في تربية الأطفال هي سياستهم بالرفق بعيداً عن الشدة والعسف⁽²⁶⁾.

نظرة ابن خلدون إلى العقاب والذواب

يرى ابن خلدون أن الشدة تضر بالتعلمين وخاصة الأطفال، لأنها تعيق

(25) القابسي: الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين ص289. كما نقله عبد الله الأمين النعمي في كتابه، المناهج وطرق التعليم عند القابسي وابن خلدون 1980، ص167.

(26) سليمان أحمد عبيدات، الطفولة في الإسلام، الطبعة الأولى عمان الأردن 1989 ص144.

النشاط، وتحمل على الكذب والخبث والمكر وهجر الفضائل حيث قال: «من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به إلى القهر، وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل، وحمله على الكذب والخبث خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة. لذلك صارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له»⁽²⁷⁾. وقد اتفق رأي ابن خلدون مع ما تنادي به التربية الحديثة من استعمال اللين والشفقة في العقوبة، فالقسوة مع الطفل تعود الجبن وتبعده عن الحماس والشجاعة.

وقد لخص ابن خلدون آراء فلاسفة التربية الإسلامية في العقوبة حينما اقتبس نصيحة هارون الرشيد لمؤدب ولده الأمين، فذكر أن الرشيد طلب إلى الأحمر مؤدب ولده ألا يدع ساعة تمر دون أن يغتنم فائدة تفيده من غير أن تحزنه فتميت ذهنه، وألا يمعن في مسامحته، فيستحلي الفراغ ويألفه، ويقومه ما استطاع بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليه بالشدة والغلظة⁽²⁸⁾. وبذلك يكون لزاماً علينا أن نعود الطفل لأن يكون صريحاً في تصرفاته، فلا يخفي شيئاً يرى أنه قبيح، فإذا ما عودت الطفل على أن يكون صادقاً في أقواله وأفعاله فإنه يعتاد عندئذ على الخلق القويم ولا ينهج إلا السلوك الصحيح في تصرفاته.

الذواب والعقاب في نظر الغزالي:

أشار الغزالي إلى مبادئ تربية هامة نصح بها المربين، فقال: إنه يجب على المربي معرفة نوع السلوك الذي يقوم به الطفل ويقارن ذلك بعمره، لأن المعلم في نظر الغزالي مثل الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم وأمات قلوبهم⁽²⁹⁾، ويمكن لنا أن نستنتج مبادئ تربية تتفق مع ما دعت

(27) محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، مرجع سابق ص158.

(28) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون. الجزء الرابع، تحقيق على عبد الواحد وإفي القاهرة لجنة البيان العربي، 1962م ص1244.

(29) محمد عطية الأبراشي، التربية الإسلامية وفلاسفتها، مرجع سابق ص157.

إليه التربية الحديثة وهو أن يعامل كل طفل المعاملة التي تتناسب مع مستوى عمره ونضجه، ودراسة الدوافع التي دعت إلى ارتكاب هذا السلوك الخاطيء، وهذا تأكيد على مبدأ الفروق الفردية في العقوبة، ووفقاً لذلك يقوم المربي الجيد بفحص السلوك وملاحظته وتشخيصه ثم بعد ذلك وصف العلاج المناسب له.

إن المسلمين الأوائل لم يعتمدوا على المعلم فقط في تأديب الصبي، بل كان يتعاون والده على تنشئته وتربيته منذ نعومة أظفاره، فكرامة النفس من أهم الأمور التي ينمونها في الطفل، ويعاملونه معاملة رجل له كرامته وكلمته وحرية رأيه فيما يديه.

ويقول الإمام الغزالي: «ولا تكثر عليه القول بالعتاب في كل حين فإنه يهون عليه سماع الملامة، وركوب القبايح، ويسقط وقع الكلام من قلبه، ولذا حذروا المعلم من العنف والشدة واللوم»⁽³⁰⁾.

وقد قال الإمام الغزالي فمن دقائق صناعة التعليم، أن يزجر المعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض ولا يصرح، ويطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ، فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة، ويورث الجراة على الهجوم بالخلاف، ويهيج الحرص على الإصرار⁽³¹⁾ ومما أكدته فلاسفة التربية الإسلامية: التعليم بالمقال والتأديب بالفعال. قال الإمام الغزالي رحمه الله: فصلاح التلميذ بصلاح معلمه، فإن أعينهم إليه ناظرة، وأذانهم إليه مصغية، فما استحسنه فهو عندهم الحسن وما استقبحه فهو عندهم القبيح⁽³²⁾.

فصلاح الصبي يتوقف على صلاح معلمه، فتؤثر أفعاله أكثر من أقواله. وفي هذا يقول الغزالي أيضاً: مثل المعلم المرشد من المسترشدين، مثل النقش من الطين، والظل من العود، فكيف ينقش الطين بمن لا نقش فيه، ومتى استوى الظل والعود أعوج؟⁽³³⁾ ولقد شبه الإمام الغزالي المعلم الذي يربي تلاميذه

(30) الغزالي إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص51.

(31) نفس المرجع السابق ص52.

(32) الغزالي، إحياء علوم الدين. الجزء الأول، مرجع سابق ص52.

(33) نفس المرجع السابق ص52.

ويهديهم إلى الأخلاق الفاضلة بالرفق واللين، ويعددهم عن الشرور كالفلاح الذي يقلع الشوك، ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه»⁽³⁴⁾.

إن الغزالي ينظر إلى العقاب نظرة غيره من المربين المسلمين، فهو يرى التدرج في معاقبة الطفل، فينصح بأن نبدأ بالتلميح ثم بالتعريض ثم نكون آخر وسيلة وهي العقوبة المشددة. وفي هذا يقول الغزالي: «يجب التدرج في تقويم المخطيء، فإذا صدرت منه إساءة أو خطأ أخلاقي، نهى المعلم عن ذلك بحضور المخطيء دون تعريض، أو إهانة له، فإن لم ينته، اجتمع به سراً ونهاه، فإن لم ينته جهر له بالقول، وأغلظ له بما يناسب الموقف، فإن لم ينته لا مانع من طرده»⁽³⁵⁾.

نظرة ابن سينا للعقاب والثواب:

يرى ابن سينا أن الثواب أفضل من العقاب في تقويم سلوك الأطفال ويطلب بمعاينة الأطفال إذا لزم الأمر، وينصح المربي بعدم اللجوء إلى العنف كلما أذنب الطفل مع مراعاة الحيلة والحذر في استخدام العقاب كما يلي⁽³⁶⁾:

أ - استعمال أسلوب اللطف واللين.

ب - مزج الرغبة بالرهبة.

ج - إظهار العبوس والغضب في وجه الطفل عند ارتكابه الذنب.

د - في حالة عدم جدوى الوسائل السابقة، فعلى المربي أن يلجأ إلى الضرب.

ويضع ابن سينا شروطاً للضرب، بحيث لا تكون للضرب آثار سيئة من الناحية الجسمية، وأن تكون الضربات الأولى موجعة للطفل حتى لا ينظر إلى

(34) كما نقله، سعيد الديوه جي، التربية والتعليم في الإسلام الموصل مطابع اللجنة الوطنية الجمهورية العراقية، 1982م ص51.

(35) ابن جماعة محمد إبراهيم، ت733هـ - تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم آداب المعلمين، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية بيروت 1967 ص202.

(36) سليمان أحمد عبيدات، الطفولة في الإسلام، مرجع سابق ص145.

العقاب نظرة استخفاف؛ ومع أننا نتفق مع ابن سينا في نظرته للعقوبة إلا أن أساليب التربية الحديثة تدعونا إلى متابعة الطفل وملاحظته، وتعديل سلوكه وإصلاح البيئة التي يعيش فيها، وأن نعمل على إصلاحه بطريقة أخرى غير أسلوب العقاب البدني، فالعقاب ليس وسيلة التربية المعجبة، فقد يؤدي إلى كف الطفل عن السلوك الخاطئ لكنه لا يؤدي إلى حبه للخير المطلوب، فالترغيب أفضل من الترهيب والاعتدال هو الميزان. لأن الثواب يدخل السرور على النفس فتشجع وتتقدم، في حين أن العقاب يؤدي إلى الخوف وقلة الثقة بالنفس ويؤكد ابن سينا أهمية السنوات الثلاث الأولى من عمر الطفل حيث تشكل في هذه الفترة المعالم الرئيسية لشخصيته، ومن هنا وجب الاهتمام بهذه المرحلة من حياة الطفل⁽³⁷⁾.

كما أكد ابن سينا على الفروق الفردية بين الأطفال التي تظهر واضحة في سلوك الطفل وتصرفاته وتفكيره، وتكيفه في المجتمع، وأن كل طفل يعتبر شخصية قائمة بذاتها له ميوله وله اهتماماته، وتركيبه الجسمي وظروفه الاقتصادية والاجتماعية والنفسية والأسرية. ويجمع المنهج القرآني بين الترغيب والترهيب؛ ومن الآيات الجامعة بين عنصرَي الترغيب والترهيب قوله تعالى: ﴿يَهْدِي بِكَوْنِ إِلَيْهِ أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * وَأَنَّ عَلَّامِي هُوَ الْكِتَابُ الْأَلِيمُ﴾ [سورة الحجر، الآية: 49 - 50] وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [سورة الإسراء، الآية: 7] وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة، الآية: 7 - 8].

ونستخلص مما سبق أن أثر العقاب أقل وضوحاً من الثواب، ومع أننا نلاحظ أن العقاب يمنع السلوك غير المقبول بصفة مؤقتة، ويزود الطفل بتغذية راجعة عما قام به من سلوك، ومع ذلك يتفق غالبية علماء النفس والتربية على أن العقاب أمر غير مرغوب فيه في التربية إنسانياً وتعليمياً، وقد أشارت التجارب على أن العقاب قد ثبت السلوك غير المرغوب فيه بدلاً من أن يعمل على حذفه

(37) سليمان أحمد عبيدات، الطفولة في الإسلام، مرجع سابق ص 145.

أو تعديله⁽³⁸⁾. كما أشارت التجارب إلى أن العقاب بمختلف أنواعه ينتج سلوكاً عصبياً يتمثل في حالة من القلق مصحوبة أحياناً بالفتور أو النشاط المفرط أو الوسواس. وتشير الدراسات أيضاً على «أن الثواب بشكل عام أقوى أثراً في نجاح العملية التعليمية والاكساب من العقاب، وأن المديح أوقع أثراً في نفسية المتعلم من اللوم والتقريع، ومع ذلك فاستخدام الثواب والعقاب على المستوى الإنساني بشكل فعال مسألة فردية تتفاوت آثارهما بتفاوت الأفراد»⁽³⁹⁾.

وبعد هذا العرض للأسس التربوية والنفسية للثواب والعقاب في الفكر التربوي الإسلامي يجب علينا آباء ومربين، أن ندرك أهداف التربية الإسلامية في التوسط والاعتدال في استعمال الثواب والعقاب، وأثر ذلك في بناء شخصية الطفل عن طريق العمل والخبرة المباشرة وتنمية دوافعه الداخلية دون اللجوء إلى استعمال العقاب، ويجب أن ندرك أيضاً أن المثيرات الخارجية الإيجابية، كالثواب مثلاً أفضل وأضمن في نتائجها من المثيرات السلبية كالعقاب، ويفضل أن تكون البواعث الإيجابية متعلقة لتحقيق الأغراض أو الأهداف المتصلة بدوافع الشخص المتعلم بدلاً من الاقتصار عليها كمثير للتعلم. وهذا الأسلوب التربوي ينتج لنا أطفالاً أكثر تفتحاً وأوسع مدارك ممن كانت تربيتهم في بيئة لا تشبع حاجاتهم النفسية والاجتماعية وتتسم بالقسوة في التربية. فالطفل يفقد في مثل هذه البيئة كل الأسباب المساعدة على النمو الطبيعي في أبعاده الجسمية والعقلية والاجتماعية والنفسية، كأن يجعله عرضة للأمراض النفسية والانحراف السلوكي. وعلى الأسرة أن تسلك في معاملتها للأطفال سبيل التوسط فلا تبالغ في تدليل أطفالها، ولا تتبع أسلوب القسوة والشدة معهم بما يحتويه هذا الأسلوب من إذلال واحتقار لهم، لأن كلا من التدليل والقسوة الزائدين عن الحد تضر بشخصية الأطفال، والأساس الصحيح في تربية الأطفال من الناحية النفسية والاجتماعية هو الثبات في المعاملة، والحزم الممزوج بالعطف، والتزام جانب الضبط إلى جانب الدفء لأن ذلك من الأمور الهامة في تكوين شخصية الأبناء.

(38) راضي الوقف، مقدمة في علم النفس، عمان الأردن 1984م ص290.

(39) نفس المرجع السابق ص291.

دور قبائل اليمن في فتح العراق وفي نشأة المدن العربية الإسلامية فيه

د. خليل شاكر حسين الزبيدي
كلية التربية - جامعة الطائف

مقدمة:

يتناول البحث إسهام قبائل اليمن في حروب الفتح التي خاضها الجيش العربي الإسلامي في جبهة العراق والمشرق، والجهود التي بذلها أهل اليمن في سبيل تحرير العراق من التسلط الفارسي. فقد قامت قبائل اليمن بدور فعال مع طلائع الفتح التي قادها القائد المظفر خالد بن الوليد عقب القضاء على حركة الردة في الجزيرة العربية، إذا أرتأت القيادة العربية الإسلامية في عهد الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) أن يتوجه خالد بن الوليد نحو العراق متخذاً طريق الأبله مساراً نحو تحقيق هدف الفتح العظيم. وتمكنت القوات العربية الإسلامية من كسر شوكة القوات الفارسية في مواقع عسكرية عديدة كان لقبائل اليمن حضور مؤثر فيها؛ من معارك ذات السلاسل والمذار وحتى معارك الحيرة

والأنبار وعين التمر. وعندما قررت الخلافة الإسلامية إرسال القائد خالد بن الوليد لإسناد الجهد العسكري في الجبهة الشمالية وهي جبهة الشام، استبقى القائد خالد بن الوليد قسماً من المقاتلين اليمنيين لدعم الوجود العسكري العربي الإسلامي في جبهة العراق، والعمل على الحفاظ على المكتسبات العسكرية التي حققتها القوات الإسلامية في ظل قيادة خالد بن الوليد، وبرحيل خالد بن الوليد من جبهة العراق إلى غير رجعة، بدأت مرحلة جديدة بتولي قيادة الجبهة الشرقية القائد المثنى بن حارثة الشيباني، الذي عرفته هذه الجبهة بشدة مراسه في قتال الفرس قبل قدوم خالد بن الوليد، حيث ولاء الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) مهمة قتال الفرس من قبل. وبوفاة الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) تولى قيادة الدولة العربية الإسلامية الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الذي حرص منذ الأيام الأولى من توليه للخلافة على تعزيز جبهة العراق بالمقاتلين، خاصة بعد تحقيق الانتصارات الباهرة في جبهة الشام في معارك أجنادين واليرموك التي تمخضت عن تحرير بلاد الشام بأكملها. أصبح اهتمام الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) منصباً على دعم جبهة العراق، بعد أن رجحت كفة الميزان العسكري لصالح الدولة العربية الإسلامية في الجبهة الشمالية. وبناء عليه عين الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قائداً جديداً على جبهة العراق وهو أبو عبيد الثقفي، واستطاعت هذه القيادة الجديدة أن تحقق الانتصارات على قوات الدولة الساسانية في وقعات عسكرية، غير أنها أصيبت بنكسة عسكرية في معركة الجسر عام 13هـ، حيث استشهد القائد أبو عبيد الثقفي وتولى المثنى بن حارثة الشيباني قيادة الجبهة من جديد - لم تفت هذه الانتكاسة العسكرية في عضد الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، بل إنه واصل بعزيمة المؤمن تعزيز جبهة العراق، فكانت القبائل اليمنية أول القبائل العربية المبادرة والمستجيبة لنداء الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بالمسير للعراق وعلى رأسها قبيلة بجيلة، وبتزعمها جرير بن عبد الله البجلي. وتمكنت القوات العربية الإسلامية بقيادة المثنى بن حارثة من هزيمة القوات الفارسية في معركة البويب حيث تم إزالة آثار وقعة الجسر وإعادة ثقة المقاتل العربي بنفسه. وشهدت جبهة العراق تطوراً مهماً إذ عينت السلطة المركزية العربية الإسلامية في

المدينة قيادة جديدة تمثلت بشخص الصحابي سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) لمواجهة الفرس والعمل على إزاحتهم من العراق. تعد هذه المرحلة انعطافاً حاسماً لصالح القوات العربية الإسلامية إذ رمت القيادة العربية الإسلامية بقدر كبير من ثقلها العسكري لحسم الصراع لصالح العرب المسلمين في جبهة العراق. كان لقبائل الأزد وكندة والنخع وخثعم وتميم وبجيلة اليمنية دور كبير في تعزيز الجهد العسكري العربي الإسلامي، وفي تحقيق النصر الكبير في معركة القادسية واستكماله في فتح المدائن عاصمة الدولة الساسانية. ثم أسهمت قبائل اليمن في معارك جلولاء ونهاوند التي قصمت ظهر الدولة الساسانية، والتي بها لم تقم لدولة الفرس قائمة، وانهارت مقاومتهم وانفتحت الأراضي الإيرانية أمام القوات العربية الإسلامية. وعندما وجدت القيادة العربية الإسلامية الحفاظ على المكتسبات العسكرية ضرورياً قررت بناء مدن جديدة في العراق هي بمنزلة معسكرات لاستقرار المقاتلة وعيالاتهم، ذلك لأن القبائل اليمنية قد اصطحبت معها نساءها وذرياتها، وهذا يدل على العزم الأكيد على النصر، فعند ذاك تأسست مدينة البصرة بقيادة الصحابي عتبة بن غزوان، وشيدت مدينة الكوفة على يد الصحابي سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه)، واستقرت قبائل اليمن في هذين المصيرين وأسهمت في تطورها. وكان لأهل اليمن دور بارز في أحداث البصرة والكوفة السياسية والاجتماعية والفكرية.

أولاً: إسهام قبائل اليمن في طلائع التحرير بقيادة خالد بن الوليد:

كان الانتهاء من قمع حركة المرتدين في بلاد العرب إيذاناً ببدء العمليات العسكرية في سبيل فتح العراق. فقد كتب الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) إلى القائد خالد بن الوليد يشير إليه بالتوجه إلى العراق معيماً له المسار الجغرافي الذي يتبعه وهو جنوب العراق من ناحية الأبله⁽¹⁾. وحدد الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) الحيرة هدفاً أول لتحرير العراق؛ حتى يكون

(1) محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، ج3 تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط4 القاهرة: 1964، ص343.

المجال الفاصل ما بين نهر الفرات وعاصمة الدولة العربية الإسلامية منطقة آمنة وخاضعة للدولة العربية الإسلامية⁽²⁾. ويجدر بنا القول أن المقاتلين من أهل اليمن، ممن حسن إسلامهم ولم يرتدوا عنه صاحبوا القائد خالد بن الوليد في عملياته العسكرية المظفرة. وكانت أولى المعارك التي اصطدم بها خالد بن الوليد مع القوات الفارسية هي معركة ذات السلاسل في كاظمة سنة 12هـ، وكان يقود القوات الفارسية هرمز⁽³⁾.

وتذهب رواية بالقول إن الفرس استخدموا الفيلة في هذه الواقعة⁽⁴⁾ ولكننا نستبعد ذلك؛ لأن القوات العربية الإسلامية قد قاتلت الفرس وهم يستخدمون الفيلة في معركة الجسر. ويعد ذلك أسلوباً عسكرياً فارسياً ولو أن المسلمين كانوا مسبوقين بقتال الفيلة لكان لهم تدبير وخطط عسكرية معها عند التصدي للجيش الفارسي في معركة الجسر كما حدث، وإن أحسن معالجة وضعها في معركة القادسية التي لحقت معركة الجسر، وهذا لا يعني بالضرورة أن العرب، وخاصة أهل اليمن بعيدون عن أساليب القتال عند الشعوب الأخرى، فقد سبق للأحباش أن استخدموا الفيلة عند غزوهم لليمن واستخدما القائد أبرهة الحبشي في حملته العسكرية ضد مكة عام 570م⁽⁵⁾.

وعلى أية حال فإن القوات العربية الإسلامية اشتبكت أثناء تقدمها شمالاً مع قوات فارسية جديدة بقيادة قارن بن قريانس في معركة المذار، وتمكنت القوات العربية من دحر القوات الفارسية وقتل قائدها قارن بن قريانس، كما حدث في هزيمتهم في معركة ذات السلاسل⁽⁶⁾. وحرر العرب المسلمون هذه

(2) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت: 279هـ)، فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1978، ص 243.

(3) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 348.

(4) شكري فيصل/ حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول الهجري ط 3، دار العلم للملايين، بيروت 1974، ص 63.

(5) أبو محمد عبد الملك بن هشام (ت: 213هـ) السيرة النبوية ج 1، تحقيق: محمد فهمي السرجاني المكتبة التوفيقية، القاهرة، 1978، ص 47.

(6) الطبري، المصدر السابق، ج 3 ص 351 وما يليها.

المناطق وبدأوا ينظمون إدارتها بتعيين العمال وفرض الجزية والخراج على أهلها. وبغية إيقاف الزحف المظفر للجيش العربي الإسلامي أرسلت القيادة الفارسية جيشاً آخر بقيادة الأندرزغر ثم دعمته بتعزيز عسكري يقوده بهمن جاذويه. واتخذت القوات الفارسية من الولجة موضعاً لتجمعها، بيد أن إصرار العرب المسلمين على تشتيت القوات الفارسية، وثقة المقاتلين العرب المسلمين بوعد الله سبحانه وتعالى بنصر المؤمنين ونصرة دينه الحنيف قد دفعت القوات العربية الإسلامية على إحلال الهزيمة بهذا الحشد الجديد للقوات الفارسية في معركة الولجة⁽⁷⁾. بعد ذلك اتجهت القوات العربية صعوداً نحو أليس الصغرى، حيث بلغتهم الأخبار عن وجود حشد فارسي جديد هدفه إعاقة جهودهم في تحرير العراق، ويرأس القوات الفارسية هذه المرة القائد بهمن جاذويه الذي تمكن من الإفلات من القوات العربية الإسلامية في معركة الولجة.

ولم يكن حظ الفرس في هذه المعركة بأحسن من سابقتها من المعارك، فقد اندحرت القوات الفارسية فاسحة المجال للعرب المسلمين بمواصلة تقدمهم المظفر إلى الشمال⁽⁸⁾، ولم يغفل القائد خالد بن الوليد بأن يبعث بأنباء هذه الانتصارات إلى خليفة المسلمين أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، ويطلعه على آخر ما استجد في جبهة العراق منتظراً بذلك توجيهات الخليفة⁽⁹⁾. وكعادته في سرعة المناورة والحركة فإن القائد خالد بن الوليد لم يكن ليفسح المجال للقوات الفارسية المهزومة لكي تعيد تنظيم صفوفها، فما إن علم بوجود حشد عسكري آخر في أمغيشيا حتى قصده من فوره وتمكن من دحره⁽¹⁰⁾. هذا وتمكن الجيش العربي الإسلامي من إحراز نصر جديد على الفرس في موقعة يوم المقر وفم الفرات. وبهذا انفتح الطريق أمام القوات العربية الإسلامية نحو الحيرة⁽¹¹⁾. وتمكنت القوات العربية الإسلامية من تحرير مدينة الحيرة عندما دخل زعمائها

(7) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص353 وما يليها.

(8) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص355 وما يليها.

(9) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص359.

(10) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص358.

(11) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص359 وما يليها.

في طاعة الدولة العربية الإسلامية أمثال هاني بن قبيصة الشيباني وإياس بن قبيصة الطائي، والحال هذا فقد وضع هؤلاء الزعماء كل إمكاناتهم في خدمة القوات العربية الإسلامية الأمر الذي أدى إلى توسيع نطاق انتشار النفوذ العربي الإسلامي، وبذلك تتوجت الجهود العسكرية العربية بتحرير المناطق الواقعة حول الحيرة وتحرير الأنبار⁽¹²⁾. وتأسيساً على ذلك، فإن القائد خالد بن الوليد ومن موقع القوة كاتب القيادة الفارسية واضعاً إياهم أمام الحقيقة الجديدة، ومنذهم من الاستمرار في الوقوف أمام كتائب الفتح العربية الإسلامية⁽¹³⁾. توجه القائد خالد بن الوليد بعد هذه النجاحات العسكرية نحو تحرير عين التمر، حيث حشد الفرس قوات لهم بقيادة مهران بن بهرام، ولم تصمد القوات الفارسية أمام اندفاعات القوات العربية فحلت بها الهزيمة ويحلفاتها، ولم ينفعهم التجاؤم إلى الحصن، إذ اقتحمته القوات العربية ودحرت من فيه⁽¹⁴⁾. عين خالد بن الوليد القائد عويم بن الفاضل الأسلمي عاملاً على عين التمر لتنظيم شؤون المنطقة، جرياً على عادة المسلمين في ترك المسالح وتعيين العمال لضبط المناطق المفتوحة وتمشية شؤونها⁽¹⁵⁾.

بعد ذلك قصد خالد بن الوليد تصاحبه جحافل المظفرة إلى دومة الجندل لوجود حشد فارسي. وتمكن العرب المسلمون من هزيمة هذا الحشد⁽¹⁶⁾. واستجمع الفرس قواتهم وقوات حلفائهم في العراق وتحشدوا من جديد في مناطق الحصيد والخنافس، وبأدركهم خالد بن الوليد بعسكرته العسكرية الفذة قبل أن يتقوى جمع الفرس وحلفائهم، فقسم القوات العربية الإسلامية إلى ثلاث فرق. جعل القعقاع بن عمرو التميمي يقود فرقة وجعل هدفه منطقة الحصيد.

(12) البلاذري، المصدر السابق، ص 245.

أحمد بن يعقوب البغدادي (ت 292هـ) تاريخ يعقوبي، ج 2، دار صادر، بيروت، د. ت، ص 131.

(13) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 370، وما يليها.

(14) البلاذري، المصدر السابق، ص 248.

(15) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 378.

(16) البلاذري، المصدر السابق، ص 251.

وترأس الفرقة الثانية أبو ليلى بن فذكي وهدفها الخنافس. وقاد خالد بن الوليد الفرقة الثالثة وقصد مواضع تجمع القوات الفارسية فدهامها⁽¹⁷⁾. استطاع الققعاق قتل القائد الفارسي زرمهر وتشتيت جمعه، أما عن أبي ليلى بن فذكي فقد وجد الميدان خالياً من الجيش الفارسي بقيادة المهبوذان، إذ كان منسحباً نحو المصيخ، كاتب خالد بن الوليد قواده بالاجتماع إليه ثانية وهدفهم المصيخ حيث اقتحمت القوات العربية الإسلامية معسكر الفرس في ثلاثة اتجاهات، فأذهلت المفاجأة الفرس ودب بهم الذعر والهزيمة. ولم يدع خالد بن الوليد الفرصة أمام الفرس لتجميع قواتهم، فقد باغتهم في منطقة البشر والثني⁽¹⁸⁾. وبذلك تم فتح جنوب العراق ووسطه وضفاف نهر الفرات، فأصبحت مناطق خاضعة لسيادة الدولة العربية الإسلامية بجهود المقاتلين العرب ومنهم أبناء اليمن.

ثانياً: جهود قبائل اليمن في ظل قيادة المثنى وأبي عبيد الثقفي:

نظراً لحاجة الموقف العسكري للجيش العربي الإسلامية في جبهة الشام، كتب الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) إلى خالد بن الوليد يأمره بالتوجه إلى جبهة الشام لحاجة القوات العربية لوجوده ولعبقريته الحربية. تولى قيادة جبهة العراق المثنى بن حارثة الشيباني بعد رحيل خالد بن الوليد الذي سوف لن تراه سوح المعارك مرة ثانية في العراق⁽¹⁹⁾ بوفاة الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) تولى قيادة الدولة العربية الإسلامية الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فحرص جاهداً منذ توليه الخلافة إلى استكمال فتح العراق، وذلك بتعزيز القدرات العسكرية للقوات العربية الإسلامية الموجودة في الجبهة الشرقية، وندب الخليفة عمر (رضي الله عنه) العرب المسلمين للالتحاق بجبهة العراق. وكان أول الملبين لنداء الخليفة عمر (رضي الله عنه) هو أبو عبيد الثقفي الذي أصبح القائد الجديد للجيش العربي الإسلامي في العراق⁽²⁰⁾. ولا

(17) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 380.

(18) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 382.

(19) البلاذري، المصدر السابق، ص 251.

(20) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 444.

بد من القول إنّ أبا عبيد الثقفي لا يمتلك مثل خبرة المثنى بن حارثة الشيباني في قتال الفرس وبما يتعلق بأساليبهم العسكرية. والحال هذا فإننا لا نمتلك معلومات دقيقة حول عدد المقاتلين اليمينيين الذين شاركوا في ظل قيادة أبي عبيد الثقفي، ولكن كل الذي نعرفه هو أن حضور المقاتلين اليمينيين كان مؤكداً رغم رحيل نسبة مهمة منهم مع جيش خالد بن الوليد إلى جبهة الشام. هذا ومما تجدر إليه الإشارة أن الفرس قد تشجعوا بعد رحيل خالد بن الوليد من العراق، وبدأوا يعبثون قواتهم ويكاتبون حلفاءهم لكي يتمرّدوا على المسلمين.

وبالفعل حشد الفرس قواتهم في النمارق واصطدم العرب المسلمون بهم بقيادة أبي عبيد والمثنى، واندحر جميع الفرس، وأسر القائدان الفارسيان جابان ومردانشاه. وحاول الفرس تجميع قواتهم في السقاطية بكسرك. بيد أن القوات العربية الإسلامية كانت لهم بالمرصاد فشنت قواتهم ولاحقت حشودهم في مناطق باروسما والزوابي ونهر جوير والزاب وهزمتها⁽²¹⁾. ونظرت القيادة الفارسية إلى النجاحات العسكرية بعين الجدل، فحشدت قوات كبيرة واختارت بهمن جاذويه قائداً عاماً عليها نظراً لخبرته في قتال العرب المسلمين⁽²²⁾.

ونرى من المناسب قوله في هذا الباب أن أبا عبيد الثقفي قد اندفع لملاقاة القوات الفارسية خاصة بعد الانتصارات العسكرية التي حققها. وكان من المفروض أن يستعين بالخبرات القتالية التي كان يمتلكها المثنى بن حارثة الشيباني وسليط بن قيس وغيرهم ممن تمرس على قتال الفرس، يضاف إلى ذلك أن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الذي كان يحرص على المشاورة في اتخاذ القرار إيماناً بمصلحة المسلمين كان قد أوصى أبا عبيد الثقفي أن يشاور القادة المسلمين وأن لا ينفرد لوحده باتخاذ القرارات⁽²³⁾.

تحتشدت القوات الفارسية في قس الناطف على الفرات بينما اتخذ العرب المسلمون موضع المروحة مكاناً لتجمعهم، ولم يعد غير نهر الفرات يفصل بين

(21) البلاذري، المصدر السابق، ص 251.

(22) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 455.

(23) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 454.

الجيشين. جلب الفرس معهم الفيلة، وبادر قائدهم بهمن جاذويه إلى الاتصال بالمسلمين وخيرهم بين العبور إليهم أو أن يعبر العرب إلى الضفة النهر حيث توجد قوات الفرس. عد القائد أبو عبيد الثقفي طلب القائد الفارسي بهمن جاذويه تحدياً لا يمكن احتماله فقرر العبور بالقوات العربية رغم معارضة المثني بن حارثة الشيباني وسليط بن قيس، وبهذا أصبحت القوات العربية بين القوات الفارسية ومن ورائها عمقها الجغرافي ونهر الفرات الذي يعد المانع الطبيعي⁽²⁴⁾. واصطدمت القوتان العربية الإسلامية والفارسية وكانت بوادر الظفر تلوح في أفق المعركة لصالح الجيش العربي الإسلامي.

بيد أن سير المعركة أصبح في صالح الفرس عندما استشهد القائد أبو عبيد الثقفي وهبطت معنويات المقاتلين العرب. وبهذا اندفعت القوات الفارسية ضاغطة على القوات العربية الإسلامية، وزاد من اضطرابها حينما عمد أحد المقاتلين إلى الجسر فقطعه، وبذلك سد على المسلمين خط الرجعة، وتمكن القائد المثني بن حارثة الشيباني من ربط الجسر مرة ثانية وتأمين انسحاب بقية القوات الإسلامية. وأقام مع قواته العربية في الضفة الغربية من الفرات في منطقة المروحة. وكتب بما جرى للخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)⁽²⁵⁾. ومع ذلك فإن هذه المعركة زادت من إصرار القيادة العربية الإسلامية للمضي قدماً لتعزيز جبهة العراق. وكانت أولى القبائل العربية التي استجابت لنداء الخليفة هي قبيلة بجيلة بقيادة جرير بن عبد الله البجلي، وكان مسيره نحو العراق سنة 13هـ بين معركة الجسر والبويب⁽²⁶⁾. ويمكننا القول إنَّ الفضل يعود للقبائل اليمنية لتعزيز الجهد العسكري العربي الإسلامي في جبهة العراق في هذه الظروف، وخاصة بعد نكسة وقعة الجسر.

وإزاء هذا الحال فإن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) سمح

(24) أبو حنيفة الدينوري (ت: 282هـ) الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط1، القاهرة، 1960، ص113.

(25) الدينوري، المصدر السابق، ص114.

(26) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص464.

للمقاتلين من أهل اليمن الذين أظهروا التوبة وحسن إسلامهم بعد ارتدادهم عن الإسلام، وأرادوا أن يكفروا عن خطيتهم بالجهاد في سبيل الله في سوح الوغى⁽²⁷⁾. هذا وتوالت القبائل اليمنية على جبهة العراق مثل قبائل الأزد وخثعم حيث التحقت بالمشنى بن حارثة الشيباني⁽²⁸⁾ واستنفر الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أعماله بحشد المقاتلين وذلك بقوله: «احملوا العرب على الجد إذا جد العجم فلتقوا جدهم بجدهم»⁽²⁹⁾ وأن لا يدعوا فارساً إلا وجهوه. وبهذا توجهت قبائل النخع مصطحبة النساء والأطفال إلى جبهة العراق مؤكدين إصرارهم بتحقيق النصر⁽³⁰⁾. ونجد من الضروري أن نسلط الضوء على مسألة مهمة تتعلق بنفور قبائل اليمن من جبهة العراق، وأن القبائل العربية ومنها قبائل اليمن كانت تفضل المسير إلى جبهة الشام بدلاً من جبهة العراق⁽³¹⁾. والمرجح عندنا أن القيادة العربية الإسلامية اهتمت بجبهة الشام منذ عصر الرسالة، حيث بعث الرسول محمد (ﷺ) حملات عسكرية إلى جبهة الشمال، وسار الخليفة أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) على نفس سياسة الرسول محمد (ﷺ)، لذلك نراه عندما وجد حاجة جبهة الشام إلى حضور القائد خالد بن الوليد استدعاه من جبهة العراق ووجهه إلى الشام. وبعد تحقيق النصر المؤزر على الروم في معركة اليرموك أصبح الميزان العسكري في صالح الدولة العربية الإسلامية في جبهة الشام، وأصبحت جبهة العراق لها الأولوية. فلا غرابة أن نجد أن تركز الحشد العسكري بدأ مباشرة بعد معركة الجسر، ثم توالى توافد القبائل العربية وخاصة قبائل اليمن مثل مذجح ونخع وكندة وهمدان، والجدير بالذكر أن قبائل اليمن قد قصدت جبهة العراق مع النساء والذرياري وهم عاقدون العزم على الفتح والاستقرار، فقد كانت قبيلة بجيلة تشتمل على ألف امرأة والنخع هي الأخرى

(27) نزار عبد اللطيف الحديثي، أصل اليمن في صدر الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1978، ص 137. ينظر كذلك الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 489.

(28) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 464.

(29) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 478.

(30) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 484.

(31) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 444.

قد اصططحت معها حوالي الألف امرأة⁽³²⁾. هذا واجتمعت للمثنى بن حارثة الشيباني قوات كبيرة تمكن بها أن يحرز نصراً حاسماً على القوات الفارسية بقياده مهران في البويب، وذلك بفضل حسن قيادته وتعبته للقوات العربية. وقتل القائد الفارسي مهران وقضي على معظم القوات الفارسية، وبهذا رجع الاعتبار للمقاتل العربي المسلم، وأصبحت كفة الميزان العسكري لصالح العرب ويدهم المبادرة العسكرية. وتسمى معركة البويب بيوم الأعشار، وذلك لوجود مئة من المقاتلين العرب الذين تمكن كل واحد منهم أن يقتل عشرة من المقاتلين الفرس، ناهيك عن بقية المقاتلين الذين قتلوا دون العشرة من الفرس⁽³³⁾. وتبع العرب المسلمون القوات الفارسية المدحورة حتى السيب وساباط. وعاد نفوذ الدولة العربية بعد معركة البويب على المنطقة الواقعة بين دجلة والفرات. وتحقيقاً لغرض بسط النفوذ العربي الإسلامي على هذه المناطق المفتوحة. بث المثنى بن حارثة الشيباني المسالحي حتى يحافظ على المكاسب العسكرية المتحققة. ثم اتبع سياسة الغارات العسكرية المفاجئة على تجمعات الفرس العسكرية، حيث قام بغارات على سوق الخنافس، وعلى الكبات، ووصلت غاراته إلى صفين في أعالي الفرات⁽³⁴⁾.

ثالثاً: دور قبائل اليمن في معارك القادسية وجلولاء ونهاوند:

أدركت القيادة الفارسية أنها أمام جهد عسكري منظم، ويجب عليها أن تتخذ التدابير العسكرية اللازمة لإيقاف تقدم القوات العربية الإسلامية الظافرة، فبدأوا يحشدون قواتهم وعلى رأسهم ملكهم يزيدجرد الذي كان يقيم في المدائن. وبالفعل انتفض على المسلمين المعاهدون والسكان الذين أعطوا الجزية وصالحوا العرب المسلمين، وشعر العرب المسلمون ساعتهما أنهم مقبلون على تطور خطير يعد له الفرس العدة. أبلغ الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله

(32) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص460.

(33) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص468.

(34) البلاذري، المصدر السابق، ص254 وما بعدها.

عنه) بما استجد من أوضاع في جبهة العراق . وبغية إعادة تنظيم قواتهم انسحب العرب المسلمون إلى الطف وعسكروا فيه ، وبذلك تخلوا عن جميع المناطق التي جهدوا على فتحها وبذلوا التضحيات الكبيرة من أجلها حتى لا يؤخذوا على حين غرة⁽³⁵⁾ . لقد استعدت القيادة العربية الإسلامية في المدينة استعداداً يليق بمستوى أهمية جبهة العراق فقابلت نفير الفرس بنفير عام على لسان الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بقوله لعماله : «لا تدعوا أحداً له سلاح أو فرس أو نجدة أو رأي إلا انتخبتموه ثم وجهتموه إلي . والعجل العجل»⁽³⁶⁾ وقد صدق أحد الباحثين المحدثين بوصفه هذه الظروف الدقيقة التي مرت بها الدولة العربية الإسلامية حين يقول : «نحن إذن أمام هذه القوى الضخمة التي تتجمع لتضطرع : القوى الساسانية تتنفذ انتفاضة الحياة التي تأبى أن تموت ، والقوى العربية تدافع عن كيائها الناشئة ودعوتها الممتدة ، وهؤلاء وأولئك لا يدعون سبيلاً إلا سلوكه ، ولا عدة إلا عتدوا بها ، ولا جنداً إلا حشدوه»⁽³⁷⁾ وكانت معركة مصيرية نظرت إليها القيادة العربية الإسلامية نظرة الجد ، وكان العرب المسلمون في أنحاء الدولة العربية الإسلامية يترقبون نتائجها حتى بلغ الأمر بهم أن لا يقطع المرء أمراً إلا بانتهاء معركة القادسية وما ستؤول إليه من نتائج⁽³⁸⁾ .

وهيا الله سبحانه وتعالى للمسلمين قيادة لا تعرف الفتور والفشل متمثلة بشخص الخليفة العادل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حيث انتدب القبائل العربية وسيرها إلى جبهة العراق ، وكان لقبائل اليمن دور كبير وفعال في هذا الحشد الرائع حيث بلغ تعداد قبائل اليمن فيه ربع الجيش الإسلامي⁽³⁹⁾ . ونظراً لأهمية الدور العسكري الذي قامت به قبائل اليمن ذكرت لنا الروايات أسماء القبائل ، وعدد المقاتلين الذين أسهموا في معركة القادسية ، فقد بلغ إسهام قبائل اليمن في

(35) الطبري ، المصدر السابق ، ج 3 ، ص 382.

(36) الطبري ، المصدر السابق ، ج 3 ، ص 479.

(37) شكري فيصل ، المرجع السابق ، ص 81.

(38) وصل الأمر بالرجل في بلاد الإسلام لا يقطع أمراً حتى يقول : لا أنظر فيه حتى أنظر ما يكون في القادسية . شكري فيصل ، المرجع السابق ، ص 82 نقلاً عن الطبري .

(39) البلاذري ، المصدر السابق ، ص 310.

القادسية سبعة آلاف مقاتل أو دون ذلك. فرواية تذكر أن عدد مقاتلي قبيلتي بجيلة وكندة خمسة آلاف مقاتل⁽⁴⁰⁾. يضاف إلى ذلك مشاركة قبائل الأزد المتكونة من مقاتلي قبائل بارق وكنانة، التي بلغت سبعمائة مقاتل، وسبق لقبيلة خثعم أن اشتركت في القتال مع المثنى بن حارثة. ويؤكد الطبري بأن الصحابي سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) عندما قصد العراق سارت معه قبائل اليمن وتعدادها ثلاثة آلاف مقاتل من قبائل بارق وألمع وغامد وحضرموت والصدفة، يقودهم شداد بن ضمعج، وكان عددهم ستمائة مقاتل⁽⁴¹⁾. كما توجهت قبيلة مذحج ومعها ألف وثلثمائة مقاتل يقودهم معد بن يكرب وأبو سبرة بن ذؤيب. وسارت قبائل صداد وجنب ومسيلة في ثلثمائة مقاتل⁽⁴²⁾. كما اشتركت قبيلة السكون بأربعمائة مقاتل⁽⁴³⁾، وحضرت قبيلة كندة بقيادة الأشعث بن قيس وعدد مقاتليها ألف وسبعمائة⁽⁴⁴⁾. وجاءت قبيلة همدان يقودها سعيد بن قيس وعدد مقاتليها ألف رجل⁽⁴⁵⁾، وأسهمت قبيلة مراد يرأسها هاشم بن عتبة⁽⁴⁶⁾. ومما تجدر إليه الإشارة أن قبائل اليمن تنتمي إلى شعب ذي حضارة وعراق في فنون القتال وصناعة الأسلحة، فلا غرابة أن نجد القيادة العربية الإسلامية توليهم ذلك الاهتمام الكبير، وتنيط برجال اليمن البارزين مواقع قيادية في معركة القادسية. فقد تولى شرحبيل بن السمط الكندي قيادة الميسرة وتولى عمرو بن معديكرب الميمنة، وأصبح عبد الله بن ذي السهمين الخثعمي على الركبان، وتولى جرير بن عبد الله البجلي مناصب عسكرية⁽⁴⁷⁾. لقد سبقت المعركة استحضارات

(40) محمد بن علي الأهدل الحسني، الدر المكنون في أخبار اليمن الميمون، ط1، مطبعة زهران/ مصر، ص20 نقلاً عن الحلبي، المرجع السابق، ص140.

(41) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص484.

(42) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص485.

(43) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص485.

(44) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص486.

(45) أبو محمد الحسن بن أحمد (ت: 334 هـ) الإكليل، ج1، تحقيق: محي الدين الخطيب/

المطبعة السلفية، القاهرة، 1368هـ، ص115.

(46) البلاذري، المصدر السابق، ص314.

(47) أبو حنيفة الدينوري، المصدر السابق، ص121.

عسكرية هيأت مستلزمات النصر، منها يقظة القيادة العربية الإسلامية من كيد
الفرس وعدم الانجراف بمغامرة عسكرية قد تؤدي إلى نتائج عسكرية سلبية.
فالقيادة العربية الإسلامية المركزية في المدينة كانت واعية لظروف الصراع
وخططه، والأمر نفسه بالنسبة للقيادات الميدانية المتمثلة بالمشي بن حارثة
الشيباني وجريز بن عبد الله البجلي والصحابي سعد بن أبي وقاص.

لقد كان الحرص من الجميع خليفةً وقيادات عسكرية ميدانية على تحاشي
أخطاء الأوس التي وقعت في معركة الجسر، بل كان هدف المسلمين استدراج
الفرس إلى ضفة الفرات الغربية جاعلين من الصحراء خط رجعة إذا حدث
حادث بالمسلمين وهو نفس تخطيط المسلمين في معركة اليرموك⁽⁴⁸⁾. كان يقود
القوات الفارسية القائد المشهور رستم، وسبقت المعركة مفاوضات ثم بدأ
الصدام العسكري الكبير الذي امتد أربعة أيام سمعنا لنا الروايات بيوم أرمات
وأغوات وعماس وليلة الهرير وهي ليلة القادسية، حيث استمر القتال فيها الليل
كله حتى نهار اليوم الثاني حيث دبت الهزيمة في الجيش الفارسي⁽⁴⁹⁾. ويجدر بنا
القول هنا أن قبائل اليمن قد قدمت التضحيات الكبيرة من أجل التصدي للقوات
الفارسية وخاصة للقبيلة. وتعد قبيلة بجيلة اليمنية هي القبيلة التي وقع عليها عبء
تحمل ضغط القبيلة والكراديس التي بحمايتها⁽⁵⁰⁾. وقتل القائد رستم وولت فلول
القوات الفارسية الأدبار، ووصلت أنباء الهزيمة إلى كسرى يزجره الذي لم يعد
يحتمل هذه الهزيمة النكراء، فترك المدائن متوجهاً نحو عمق بلاد فارس،
ودخلها العرب المسلمون فاتحين وعلى رأسهم الصحابي سعد بن أبي وقاص
(رضي الله عنه) وهو يتلو قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ تَرْفَعُونَ جَبَلًا مِّنْ جَبَلَيْنِ وَيُؤَيِّدُ بَيْنَهُمَا وَمَقَامُهُ
كَبِيرٌ﴾⁽⁵¹⁾ [سورة الدخان، الآيتان: 25 و26] وجاءت العرب المسلمين الأخبار
بتحشد الفرس في منطقة جلولا قام به يزجره، فقصده الجيش العربي
الإسلامي بقيادة هاشم بن عتبة بن أبي وقاص، وكان عدد الجيش العربي

(48) البلاذري، المصدر السابق، ص 255 وما يليها.

(49) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 529 وما يليها.

(50) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 538.

(51) البلاذري، المصدر السابق، ص 265.

الإسلامي اثني عشر ألف مقاتل. وكان يعاون القائد هاشم بن عتبة القائدان اليمانيان حجر بن عدي الكندي، وعمر بن معديكرب، وطلحة بن خويلد على الرجال، وهو من رجالات اليمن، كما أسهم في واقعة جلولاء القائد اليماني جرير بن عبد الله البجلي. وقامت قبائل اليمن بدور فعال في دحر القوات الفارسية وحدث ذلك في أواخر سنة 16هـ⁽⁵²⁾.

وفر يزدجرد بعد هذه الهزيمة وكاتب أهل فارس وحلفاءهم في الأقاليم المجاورة، فاجتمع له جيش كثير من قومس وطبرستان وجرجان والري وأصفهان وهمدان والماهين، وعين على، هذا الجيش القائد مردان شاه، واتخذ من نهاوند موضعاً لهم وعسكروا فيه⁽⁵³⁾. وعلمت القيادة العربية الإسلامية بتحشدات الفرس فاتخذ الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الإجراءات العسكرية اللازمة لمواجهة هذا الخطر الجديد الذي يهدد الإنجازات العظيمة التي حققها العرب المسلمون في القادسية وجلولاء. وعينت القيادة العربية النعمان بن مقرن المزني قائداً على القوات العربية الإسلامية⁽⁵⁴⁾. وجعل القيادة للجيش العربي إذا حدث بالقائد النعمان المزني حادث لحليفة بن اليمان، ومن بعده لجرير بن عبد الله البجلي. وكان ثلث أهل الكوفة قد أسهموا في جيش النعمان بن مقرن وأسهمت قبائل اليمن في هذه المعركة، كما كان لقبائل اليمن المقيمة في البصرة حضور فيها. ومن الله على الجيش العربي الإسلامي بالنصر الكبير، وانهزمت القوات الفارسية شر هزيمة، واستشهد القائد النعمان بن مقرن المزني. وتعد هذه الواقعة قاصمة الظهر للدولة الساسانية، حيث لم تقم لها قائمة بعدها أبداً، واعتبرها المسلمون فتح الفتوح، حيث انفتحت الأراضي الإيرانية أمام القوات العربية الإسلامية وتاريخ حدوث هذه المعركة الفاصلة هي سنة 21هـ⁽⁵⁵⁾.

(52) الدينوري، المصدر السابق ص135 وما يليها.

(53) البلاذري، المصدر السابق، ص300 وما يليها.

(54) السيد عبد العزيز السالم، تاريخ الدولة العربية، مؤسسة الثقافة الجامعية/ الإسكندرية ص225 حول الاختلاف في تاريخ وقوع معركة نهاوند ينظر البلاذري المصدر السابق ص302 وما يليها.

(55) الدينوري، المصدر السابق، ص166.

رابعاً: قبائل اليمن وبناء البصرة والكوفة:

عمد العرب المسلمون إلى بناء مدن جديدة في العراق تعد بمنزلة معسكرات لإنزال وإقامة الجند وعيالاتهم، وتطورت هذه المدن وأصبحت مركزاً للإدارة العربية الإسلامية، ومراكز حضارية للإشعاع الفكري العربي الإسلامي. وتعد البصرة أول مدينة عربية إسلامية يتم إنشاؤها في العراق، وابتدأ العرب المسلمون في تخطيط البصرة عام 14هـ عندما بدأ المقاتلون العرب بالنزول فيها. وكان أول أمير عربي هو الصحابي عتبة بن غزوان⁽⁵⁶⁾. وتطورت البصرة في عهد والي أبي موسى الأشعري الذي عني بشؤونها من عام 17هـ وحتى عام 25هـ. وعند تحديد مواضع نزول القبائل بالبصرة استقرت قبائل اليمن في أماكن خاصة بها. أما عن الكوفة فقد أسسها الصحابي سعد بن أبي وقاص عام 17هـ بين الحيرة والفرات⁽⁵⁷⁾. هذا وتعتبر البصرة أول مدينة عربية إسلامية يشيدها العرب خارج الحدود الجغرافية لجزيرة العرب. وكانت وظيفة المدينة في البدء عسكرية بحتة، إذ كان الهدف من بنائها هو إيواء المقاتلة العرب ومركزاً لانطلاق الحملات العسكرية وتجهيزها اتجاه الشرق.

ومما تجدر إليه الإشارة أن القبائل العربية ومنها قبائل اليمن هي التي خططت للمدينة العربية في العراق، وأن البصرة لم تبني على أنقاض الخريبة. وكان أول من خططها نافع بن كلفة الثقفي⁽⁵⁸⁾. وكان أول الوافدين مع الأمير عتبة بن غزوان من المقاتلين. ويتراوح عددهم ما بين ثلثمائة مقاتل وثمانمائة مقاتل بعد فتح كور دجلة، ولكن مدينة البصرة تطورت أثناء ولاية أبي موسى الأشعري التي دامت من 17هـ إلى 25هـ، حيث افتتحت القوات العربية الإسلامية أصفهان وقم وقاشان، وجذبت هذه الانتصارات أعداداً من المقاتلين، وازداد عدد سكان البصرة. وبناء على ذلك فإن القبائل العربية قد اختلطت في سكانها

(56) البلاذري، المصدر السابق، ص 274.

(57) البلاذري، المصدر السابق، ص 341.

(58) صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري،

بيروت 1969، ص 14.

ولم تكن هناك خطط مستقلة للقبائل الأمر الذي جعل الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ينصح أبا موسى الأشعري بأن يجعل لكل قبيلة محلة خاصة بها ويأمر السكان بالبناء⁽⁵⁹⁾. وتأسيساً على ذلك فإن مدينة البصرة تقسمت إلى خمسة أخماس وهي: خمس بني تميم: ويقع هذا الخمس في الناحية الجنوبية من مدينة البصرة، ويضم هذا الخمس محلة بني مثقر، وخطة بني سعد وخطة بني عامر ومحلة بني حمان، وخطة بني مالك وبني عمرو وبني تميم وبني مازن، ويتضمن الخمس القبائل التي حالفت بني تميم⁽⁶⁰⁾. والخمس الثاني هو خمس أهل العالية ويتكون هذا الخمس من قبائل هذيل وخزيمة وقيس عيلان، ومحلة بني سليم، وخطة بني ناجية، ومحلة هذيل، ومحلة بني عقيل، ومحلة بني نمير، ومحلة بني حرام⁽⁶¹⁾. والخمس الثالث هو خمس بكر بن وائل: ويشتمل هذا الخمس على محلة بني سدوس، وخطة بني عدي بن جشم، ومحلة بني صنيعة بن قيس، ومحلة المسامعة، ومحلة بني شيبان، ومحلة بني عجل⁽⁶²⁾. والخمس الرابع هو خمس عبد القيس: ويقع شمال مدينة البصرة ويمتد من دار الرزق وجشر البصرة ويشتمل على محلة بني عامر ومحلة الجاروديين، وخطة ربيعة بن نزار⁽⁶³⁾. والخمس الخامس هو خمس الأزدي: ويتشر في المنطقة الجنوبية الشرقية من البصرة، ويضم بني مالك بن فهم، والقسامل وبني نصر وبني مازن⁽⁶⁴⁾.

أما عن تخطيط وبناء الكوفة، فقد عين القائد سعد بن أبي وقاص شخصاً اسمه أبو المياح الأسدي مشرفاً على إسكان القبائل العربية في الكوفة ضمن

(59) خليفة بن خياط العصفري (ت/240هـ) كتاب التاريخ، ج1/ تحقيق سهيل زكار دمشق: 1968 ص160 وما يليها.

(60) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت: 255هـ) كتاب الحيوان ج2، عبد السلام هارون/ القاهرة، 1938، ص333.

(61) البلاذري، المصدر السابق، ص342.

(62) الطبري، المصدر السابق، ج5، ص396.

(63) عبد الجبار ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية/ جامعة البصرة، البصرة 1986 ص132.

(64) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي (ت626هـ) معجم البلدان ج4، تحقيق محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة 1906، ص346.

أسس قبلية وشخصية صرفة. كان موضع استقرار قبائل اليمن في مدينة الكوفة في جانبها الشرقي⁽⁶⁵⁾. وطابع بناء الكوفة يتسم بالصفة العسكرية في بدء البناء. ولكن الكوفة تطورت وبدأت تأخذ شكلها الحضري المدني بعد الانتصار الساحق الذي حققته القوات العربية الإسلامية في معركة نهاوند عام 21هـ. وفيما يتعلق بالتركيبة الاجتماعية لسكان الكوفة عند تخطيطها. فقد بلغ عدد سكان الكوفة في البدء عشرين ألف شخص. وكان عدد أهل اليمن اثني عشر ألف شخص، وقسمت الكوفة إلى أسباع وكان لقبائل اليمن أربعة أسباع، وبقيت ثلاثة أسباع لبقية القبائل من نزار⁽⁶⁶⁾. وحصل اندماج في الأسباع بالنسبة لاستقرار أهل اليمن، مثل اندماج قبائل الأزد وبجيلة وكندة وحضرموت وشبام وقضاعة في سبع واحد. كما اندمجت قبائل اليمن من حمير وهمدان ومذجح في سبع واحد. كما سكنت مذجح والأشعرين في سبع واحد⁽⁶⁷⁾. وتعد بجيلة أقدم القبائل اليمنية التي استقرت في مدينة الكوفة. وسكنت بجيلة بين همدان من الشمال وتميم من الجنوب وهي أقرب إلى الصحراء. ومن بطون بجيلة أحمرس وغبان وخزيمة ومزينة. وتأتي قبيلة همدان بالمرتبة الثانية وزعيمها سعد بن قيس الهمداني. وسكنت همدان بين بجيلة والميدان، وعرفت بحبي أهل العراق. ومن أبرز بطونها السبع وأرحب والثورين وحاشد وشبام⁽⁶⁸⁾. وتأتي بالمرتبة الثالثة قبيلة مذجح وأبرز زعمائها عمرو بن معديكرب الزبيدي وإياس بن شرحبيل الجعفي، ومن بطونها مراد وسعد العشيرة⁽⁶⁹⁾. وتأتي قبيلة النخع بالدرجة الرابعة ضمن قبائل اليمن التي استقرت في الكوفة وأسهمت في تطورها، ورئيسها أرطاة بن كعب، وقد استشهد في وقعة القادسية. واصطحبت النخع نساءها شأنها شأن قبيلة بجيلة. ومن أبرز رجالها الذين قاموا بأدوار مهمة

(65) البلاذري، المصدر السابق، ص 275.

(66) الطبري، المصدر السابق، ج 4، ص 49.

(67) الطبري، المصدر السابق، ج 4، ص 48.

(68) ياقوت الحموي، المصدر السابق ج 2 ص 294.

(69) الطبري، المصدر السابق، ج 3، ص 484.

في حروب الفتح الأشر النخعي . ومن بطونها المشهورة بنو سعد بن مالك وبنو عوف بن مالك⁽⁷⁰⁾ . وتعد قبيلة كندة من قبائل اليمن التي سكنت مدينة الكوفة منذ تمصيرها على يد الصحابي سعد بن أبي وقاص ، وزعيم كندة هو شرحبيل بن السمط الكندي من السكون ، وشارك في معركة القادسية بسبعمائة مقاتل الأشعث بن قيس الكندي وهو سيد كندة في مدينة الكوفة ، واشتهر من رجالات قبيلة كندة القاضي شريح بن هاني وكانت كندة تسكن في سبغ بجيلة والأزد وخثعم⁽⁷¹⁾ .

الخاتمة:

وبعد فإن البحث سلط الضوء على دور القبائل اليمنية في حروب فتح العراق ، وبناء المدن العربية الإسلامية فيه ، وعلى الرغم من أن الإسهام الذي قامت به قبائل اليمن في هذه الجهود العسكرية والأعمال العمرانية لم يكن لها وحدها ولم تنفرد بها إلا أن دورها كان كبيراً ومؤثراً من خلال ذلك الحضور الكبير الذي تمثل بوجود المقاتلة من أهل اليمن ، وبرز القادة الذين كان لهم إسهامات رائعة في معارك فتح العراق . وتوصل البحث إلى أن أرض العراق قد شهدت جهود أبناء اليمن منذ قدوم طلائع الفتح بقيادة خالد بن الوليد ، ثم بتولي المثنى بن حارثة الشيباني لقيادة جبهة العراق ، وخلفه أبو عبيد بن مسعود الثقفي في ذلك . وتمكن البحث من مناقشة قدوم القبائل اليمنية نحو العراق وإسهامها في عملية فتحه ، على خلاف ما ذكرته بعض الروايات من تردد أهل اليمن في المسير إلى جبهة العراق وتفضيلها جبهة الشام . هذا وإن البحث ذكر الشواهد التي تفند هذا الطرح من خلال المعطيات التاريخية التي تؤكد الحقائق التالية : أولاً: أن القبائل العربية في العراق مثل قبائل بني شيان وربيعة كانت تغير باستمرار على الدولة الساسانية ولا تهاب قوتها ، ولقبت قبيلة ربيعة بربيعة الأسد نظراً لشجاعة مقاتليها وشدة تصديهم للفرس . ثانياً: أن بني شيان وعلى رأسهم المثنى بن حارثة الشيباني قد دوخوا الفرس بغاراتهم ، ووصلت أبناء أعمالهم

(70) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص484.

(71) الطبري، المصدر السابق، ج4، ص48.

العسكرية إلى أسماع القيادة العربية الإسلامية في عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، وأن المثنى بن حارثة قصد المدينة عاصمة الدولة العربية الإسلامية وتمكن من إقناع الخليفة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) لمنحه تفويضاً بكونه قائداً لجبهة العراق. ثالثاً: أن القيادة العربية الإسلامية ومنذ فترة الرسول محمد ﷺ كانت تولي جبهة الشام أهمية خاصة، وبالفعل أرسل الرسول محمد ﷺ حملات عسكرية إلى جبهة الشام، وسارت قيادة الخليفة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) على نفس سياسة الرسول ﷺ العسكرية فأعطت الأولوية لتحرير بلاد الشام لأهميتها الجغرافية ولتماسها المباشر مع بلاد الحجاز. وبناء على ذلك فإن قيادة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) حولت جهود خالد بن الوليد من جبهة العراق إلى جبهة الشام، نظراً لحاجة جبهة الشام لحضوره العسكري القدير ولكفاءته العسكرية الكبيرة.

ولا ريب في أن رحيل القائد المظفر خالد بن الوليد من جبهة العراق قاصداً جبهة الشام قد ترك فراغاً لما يمثله خالد بن الوليد من عبقرية عسكرية فذة، تمكنت من إرهاب الفرس، إذ انتصر عليهم في كل المعارك التي خاضها في العراق، ابتداءً من معركة ذات السلاسل والولجة، وحتى معركة الحيرة وعين التمر.

إن تولي المثنى بن حارثة الشيباني وللمرة الثانية لقيادة الجهد العسكري العربي الإسلامي في جبهة العراق كان اختياراً موفقاً سد به ذلك الفراغ الذي أراد الفرس استغلاله بعد مغادرة خالد بن الوليد نحو بلاد الشام، ونجح المثنى من تفويت الفرصة على الفرس؛ لما يتمتع به من خبرة قتالية ودراية طويلة في قتاله للفرس. ومن هذا المنطلق فإن تعيين قائد جديد من قبل القيادة العربية الإسلامية لجبهة العراق وهو أبو عبيد بن مسعود الثقفي يعد إغفالاً لدور وكفاءة المثنى في حرب الفرس.

وجاءت نتيجة معركة الجسر لتبرهن أن القائد أبا عبيد الثقفي لم يكن من طراز القادة الذين يأخذون برأي أهل الخبرة من القادة الميدانيين، بل من الذين تدفعهم الشجاعة والإقدام دون التحسب لعواقب هذا الاندفاع. وبعد نكسة معركة الجسر تولى المثنى بن حارثة الشيباني وللمرة الثالثة قيادة جبهة العراق

بعد أن نجح في إنقاذ الجيش العربي الإسلامي من كارثة عسكرية محققة.

هذا وركز البحث على دور الخليفة الحازم عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في تعزيز جبهة العراق بالإمدادات البشرية من المقاتلة العرب. وكانت القبائل اليمنية هي أول من استجاب لنداء الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بقيادة جرير بن عبد الله البجلي، ثم توالى توافد القبائل اليمنية على جبهة العراق، فكان انتصار العرب في معركة البويب التي أعادت التوازن العسكري في جبهة العراق، وأزالت آثار نكسة معركة الجسر. وبعد انتصار العرب في معركة اليرموك قررت القيادة العربية الإسلامية في المدينة أن ترمي بقلها العسكري لتعزيز جبهة العراق، فعينت الصحابي سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه) لقيادة جبهة العراق، وهيات له كل أسباب النصر. وكان لقبائل اليمن حضور كبير في هذا الحشد إذ بلغ تعدادهم في معركة القادسية ربع المقاتلين. وشهدت هذه الملحمة تضحيات أبناء اليمن وهم يتصدون لكراديس الفيلة. وبعد القادسية كان فتح المدائن عاصمة الدولة الساسانية، حيث هرب كسرى يزدرجود. وتوالت الانتصارات في معركة جلولاء ومعركة نهاوند التي سحقته بها حشود الفرس، وآخر جهد عسكري له لوقف التقدم الظافر للقوات العربية الإسلامية. وتعد معركة نهاوند عام 21هـ النهاية الحقيقية للدولة الساسانية، فهي بحق فتح الفتوح، كما أطلق عليها العرب هذا الاسم. ولم يقف دور قبائل اليمن إلى حد الفتح ذلك، لأنها اصططحت معها النساء والذراير للاستقرار في أرض العراق. وبغية تثبيت فتح العراق تأسست مدينة البصرة والكوفة، فكانت قبائل تميم والأزد أول القبائل العربية التي استقرت في البصرة على نظام الأخماس، ثم نزلت قبائل اليمن في الكوفة عند تأسيسها على نظام الأسباع، فكان لها أربعة أسباع دليلاً على كثرتها. وبقيت ثلاثة أسباع للقبائل العربية الأخرى، حيث استقرت في الكوفة قبائل بجيلة وهمدان ومذحج وكندة والنخع وخثعم، وأصبح لهذه القبائل عبر أبنائها دور مشرف في تطوير هذين المصرين بانتقالهما من مجرد معسكرات لإنزال الجند وانطلاق الحملات العسكرية نحو المشرق، إلى مدن عامرة ومراكز للإشعاع الحضاري والفكري.

المراجع والمراجع

أولاً: المصادر الأولية

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - أبو حنيفة الدينوري (ت:282هـ) الأخبار الطوال/ تحقيق عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي/ ط1/ القاهرة 1960.
- 3 - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت:255هـ) كتاب الحيوان/ ج2/ تحقيق عبد السلام هارون القاهرة/ 1938.
- 4 - أبو محمد بن عبد الملك بن هشام (ت:213هـ) السيرة النبوية/ ج1/ تحقيق محمد فهمي السرجاني المكتبة التوفيقية/ القاهرة 1978.
- 5 - أبو محمد الحسني بن أحمد الهمداني (ت:334هـ) كتاب الإكليل/ ج10/ تحقيق محي الدين الخطيب/ المطبعة السلفية/ القاهرة/ 1368هـ.
- 6 - أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت:279هـ) فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان/ دار مكتبة الهلال، بيروت 1978.
- 7 - أحمد بن يعقوب البغدادي اليعقوبي (ت:292هـ)، كتاب التاريخ، ج2، دار صادر بيروت، بلا تاريخ.
- 8 - خليفة بن خياط العصفري (ت:240هـ)، كتاب التاريخ، ج1 تحقيق: سهيل زكار دمشق 1968.
- 9 - شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي (ت:626هـ)، معجم البلدان، ج4، تحقيق محمد أمين الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة، 1906.
- 10 - أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت:310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، ج3، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط4، القاهرة 1964.
- 11 - محمد بن علي الأهدل الحسني، الدر المكنون في أخبار اليمن الميمون، ط1، مطبعة زهران مصر، بلا تاريخ.

ثانياً: المراجع الثانوية:

- 1 - شكري فيصل، حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول الهجري، ط3، دار العلم للملايين، بيروت 1974.

- صالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، بيروت 1969.
- عبد الجبار ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية، جامعة البصرة، البصرة 1986.
- السيد عبد العزيز سالم، تاريخ الدولة العربية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية بلا تاريخ.
- نزار عبد اللطيف الحديثي، أهل اليمن في صدر الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1978.
- خليل شاكر حسين، الخلافة الراشدة، دراسة سياسية واجتماعية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة أكس - بروفانس، فرنسا 1978.

عوامل نشأة البحرية المغربية الحديثة وتطورها طرابلس - تونس - الجزائر - مراكش

أ. محمد سعيد الطويل
كلية الآداب - جامعة البليدة - الجزائر

أولاً: عوامل نشأة البحرية المغربية الحديثة خلال القرن 16 ف أو م:

لقد كان البحر الأبيض المتوسط مهد الحضارات القديمة، ومن أهم البحار التي ارتادها الإنسان منذ القدم، فقد مارست أغلب الشعوب المتوسطية ركوب البحر، فالإغريق بحكم موقعهم الجغرافي الممتاز وطبيعة شواطئ بلدتهم الجزرية، كانوا مؤهلين لركوب البحر وكسب عيشهم من خلاله بالوسائل المختلفة، ولعل هذا ما جعل مونتسكيو يؤكد في كتابه روح الشرائع أن «... جميع الأغارقة الأولين من القراصين، ومن المحتمل أن مينوس الذي كانت له إمبراطورية البحر لم ينل غير أعظم فوز في قطع الطرق»⁽¹⁾ وقد كان الفينيقيون

(1) مونتسكيو روح الشرائع: تعريب عادل زعير، دار المعارف، مصر، د.ت، ج 2 ص 41.

هم أعداءهم الطبيعيين فهم أول الشعوب المتوسطية المحتكرة للتجارة بهذا البحر. وقد أعطت المنافسة على البحر بين الإغريق والفينيقيين بداية الصراع بين الشرق والغرب في المجال البحري، ويمكن النظر لفترة الحروب البونية (264-146ق.م) الطويلة التي دارت بين قرطاجة وروما من هذا الباب وبعد انهيار قرطاجة سنة (146ق.م) سيطر الرومان سيطرة كاملة على هذا البحر لعدة قرون، حتى جاء الإسلام واستطاع الفاتحون العرب تحرير بلاد الشام ومصر وشمال إفريقيا من الحكم البيزنطي، فوجدوا أنفسهم أمام بيئة جديدة لم يألفوها من قبل نظراً لطبيعتهم البدوية، ولهذا أرسل الخليفة عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص واليه على مصر يسأله عن كنه البحر، فأجابه عمرو بهذه الكلمات «إن البحر خلق عظيم يركبه خلق ضعيف، دود على عود»⁽²⁾ ونتيجة لهذا الوصف، بالإضافة إلى النهاية المحزنة التي آلت إليها حملة علقمة المدلجي البحرية على الحبشة سنة (26هـ/ 646م)⁽³⁾ منع عمر بن الخطاب على المسلمين المخاطرة بأنفسهم في ركوب البحر، غير أن هذا المنع لم يدم طويلاً، حيث أذن الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان للمسلمين بركوب البحر لغرض الجهاد في سبيل الله، على الرغم من عدم توفر الأطر الفنية اللازمة بين صفوفهم في هذا المجال أول الأمر، إلا أنهم اعتمدوا على سكان الشواطئ الشرقية والجنوبية للبحر المتوسط في إعداد وتجهيز لوازم ركوب البحر وخوض غماره، حتى سيطروا على أغلب شواطئه «وملكوا سائر الجزائر المنقطعة عن السواحل مثل ميورقة ومنورقة ويابس وسردينيا وصقلية وقوصره ومالطه واقريطش وقبرص وسائر ممالك الروم والإفرنج»⁽⁴⁾.

وهكذا أعاد العرب إلى الشرق ما فقدته خلال عهود طويلة من هبة ومجد وحضارة، وقد وصف أرشيبالد لويس (ARCHIBALD LEWIS) انتصار العرب

(2) ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار العودة، بيروت لبنان، د.ت، ص ص 199-200.

(3) ابن الأثير: محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي بيروت لبنان، ط 3 (1980م)، ج 2، ص 298.

(4) ابن خلدون: المقدمة مصدر مشار إليه، ص 200.

على الروم وسيطرتهم على البحر المتوسط بقوله: «...وانقلب انتصار الإسكندر على دارا، وانتصار روما على هانيبال، وانتصار أورليان على الزباء، ونبت الشرق الحضارة الغربية التي فرضت عليه قسراً، وأشاح بوجهه عنها وبدأ عصر الإسلام في دنيا البحر المتوسط»⁽⁵⁾ وقد بلغت البحرية الإسلامية ذروة مجدها خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين حيث بلغ أسطول الأندلس في عهد عبد الرحمن الناصر مائتي مركب، وكذلك أسطول إفريقية⁽⁶⁾.

والحقيقة أن البحر المتوسط بدأ يشهد مع نهاية القرن العاشر وحلول القرن الحادي عشر الميلادي تزايداً ملحوظاً في النفوذ المسيحي على حساب الحضور الإسلامي عموماً، وبدأ التدني في النشاط البحري الإسلامي يتضح يوماً بعد يوم، وخاصة بعد فقدان جزر البحر المتوسط مثل صقلية ومالطة، بل أصبح النصارى يهددون السواحل الإفريقية، فاحتل روجار النورماني طرابلس وقابس وصفاقس وفرض عليهم الجزية⁽⁷⁾، وإن لم يدم هذا الاحتلال طويلاً، إلا أنه كان يرسم لنا مقدمات الحروب الصليبية التي بدأت في الجبهة الأندلسية، ثم انطلقت إلى الحوض الغربي للبحر المتوسط، ثم امتدت إلى المسلمين في الشرق، ولا يمكن تفسير ما تقدم إلا على ضوء التفكك السياسي الإسلامي وتدهور النشاط البحري وانهياره، فهو مرتبط أشد الارتباط بالعوامل السياسية والاقتصادية للدولة، رغم كل الجهود التي بذلها الموحدون - وإن استطاعوا أن يوقفوه مدة تقارب من نصف قرن - إلا أنهم لم ينجحوا في القضاء عليه نهائياً، حيث تعتبر سنة (645هـ/1247م) في نظر بعض الباحثين⁽⁸⁾ المهتمين بالنشاط البحري الإسلامي هي بداية النهاية للبحرية الموحدية، ثم سقوط الدولة وأفل نجمها إلى الأبد سنة (673هـ/1275م).

(5) لويس أرشيبالد: القرى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط، تعريب أحمد محمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت، ص78.

(6) ابن خلدون: المقدمة، مصدر مشار إليه ص200.

(7) نفسه ص201.

(8) عمار: عباد المبروك، البحرية في عهد الموحدين، رسالة ماجستير، إشراف د. أمين الدين.

مقدمة إلى قسم التاريخ جامعة الفاتح، 1991م مجازه ولم تنشر ص137.

وبذلك طويت صفحة من أنصع صفحات تاريخ المغرب، وفقد قوة سياسية استطاعت توحيد جهوده تحت راية واحدة هابها الأعداء وشدت من أزر الأشقاء في الأندلس رداً من الزمن، ويسقطها انقسام المغرب إلى ثلاث دويلات هي بنو حفص في المغرب الأدنى (طرابلس وتونس) وبنو عبد الواد في المغرب الأوسط والمرينيون في المغرب الأقصى، ويظهر هذه الكيانات السياسية المتناحرة فيما بينها تحولت الثغور الإسلامية في المغرب من الهجوم إلى الدفاع، وأصبح الرباط هو السمة الأولى للجهاد، ولعل هذا ما يفسر كثرة الرباطات على طول الساحل المغربي من سبته حتى الإسكندرية، نتيجة لتزايد الأخطار المحدقة بهذا الساحل، وبالتأكيد إنها لم تشيد على الروابي المشرفة على الشواطئ لو لم يكن الخطر حقيقياً... فكانت الرباطات تؤلف سوراً دفاعياً متيناً ونظماً دقيقاً وكان عدد المرابطين كثيراً⁽⁹⁾.

وهكذا ارتبطت فكرة الرباط بهذا العمل الجليل واستمرت على هذا المنوال حتى العهود التالية، حيث نجد صاحب كتاب الإشارات يشير إلى بعض مزارات المرابطين في طرابلس، ويربطه بكثرة ظهور النصاري في هذه المناطق⁽¹⁰⁾، التي عادة ما تكون مرافئ طبيعية على الشواطئ، ويسهل فيها النزول إلى البر ونهب المدن والقرى الساحلية، وقد حدد بعض الفقهاء المغاربة هذه الأماكن وفضل المرابطين فيها، حيث جاء في الفتاوى الكاملية في الحوادث الطرابلسية للشيخ محمد كامل بن مصطفى الطرابلسي قوله: «من توابع الجهاد الرباط، وهو الإقامة في مكان ليس وراءه إسلام...»⁽¹¹⁾.

وإذا كان هذا هو حال الشواطئ المغربية، فإن حال تجارتها البحرية كان

(9) شعيرة، محمد عبد الهادي، الرباطات الساحلية الليبية، من أبحاث مؤتمر ليبيا في التاريخ، الجامعة الليبية، كلية الآداب بنغازي، من 16-23 مارس 1968م، ص 235-247.

(10) التاجوري. عبدالسلام بن عثمان، الإشارات لما في طرابلس من مزارات، مكتبة النجاح، د.ت. ص 130.

(11) محمود الشيخ محمد كامل بن مصطفى الطرابلسي، الفتاوى الكاملية في الحوادث الطرابلسية على مذهب أبي حنيفة النعمان، النسخة من إنشاء سالم بن المبروك السعودي سنة (1313هـ/ 1895م) دار الكتب الوطنية تونس ص 48.

أسوأ من ذلك بكثير، وتؤكد بعض الوثائق التي ترجع إلى تلك الحقبة أي إلى بداية القرن الرابع عشر الميلادي، أن سفن النصارى كانت تعكر صفو التجارة البحرية وسلامة المسلمين⁽¹²⁾.

وعلى أي حال إن هذه الأوضاع وغيرها تعكس بصورة واضحة مدى التفوق الذي كان يتمتع به النصارى عموماً والإسبانيون بصفة خاصة، ذلك التفوق الذي بلغ ذروته في النصف الثاني من القرن الخامس عشر باتحاد مملكتي أرغون وقشتالة، واستيلائهم على غرناطة سنة (898هـ / 1492م) آخر معاقل المسلمين في الأندلس، وبذلك فتح الباب على مصراعيه أمام الإسبان لمواصلة هجماتهم على المدن المغربية من المحيط حتى طرابلس، يدفعهم إلى ذلك حقد ديني موروث ورغبة جامحة في التوسع والتنصير، ويقول المؤرخ كات «... لم يكن للإسبان من هم إلا نقل الحرب إلى إفريقية بعد أن كانت نفس البلاد الإسبانية مسرحاً لهذه الحرب طيلة قرون، وإرغام العرب من أهل إفريقية على اعتناق دين المسيح بواسطة السلاح»⁽¹³⁾ كما وصف (الراهب خمينس XIMENES) أسقف طليطلة بأنه «أول من فكر في إنقاذ شمال إفريقية من الوحشية الإسلامية لكي تنتصر فيها المسيحية والحضارة»⁽¹⁴⁾.

وهكذا توفر الحماس الشعبي والجماهيري اللازم للحركة الصليبية الجديدة واستغلال هذا الحماس في مطاردة المسلمين والقضاء عليهم، عملاً بوصية الملكة إيزابيلا، التي كانت تأمل لو يطيل الله في عمرها حتى تحرير إفريقية من سيطرة المسلمين⁽¹⁵⁾. ولم يكن زوجها الملك فرديناند (FERDINAND) ولا البابوية في روما أقل حماساً منها لهذا العمل الديني البحث في ظاهره الذي كان يتخذ شعاراً له الإنجيل بيد والسيف بيد، بيد أن هذا

(12) سعيدان. عمر، علائق الحفصيين ببلاد أراغون، مؤسسة سعيدان للطباعة سوسه تونس (1985م) ص 58، 61.

(13) نقلاً عن المدني، أحمد توفيق - حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وإسبانيا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر - د. د. ص 82.

(14) نفسه ص 82.

(15) نفسه ص 80.

لم يكن في الواقع هو السبب الحقيقي، بل هناك أسباب أخرى سياسية واقتصادية تقف وراءه، منها على سبيل المثال الرغبة في السيطرة على أوروبا معنوياً تحت ستار الدين، والوقوف في وجه خصم إسبانيا العنيد فرانسوا الأول (FRANCOIS. LER) (1515 - 1547م) ملك فرنسا، وأخذ زمام المبادرة في السيطرة على الحوض الغربي للبحر المتوسط الذي بدأ يشهد ظهور الأتراك المسلمين، ومن العوامل الاقتصادية محاولة إيجاد بديل للاقتصاد الإسباني المنهار، بعد طرد المسلمين، والحصول على موارد اقتصادية جديدة من خلال السيطرة على المغرب والوصول من خلاله إلى وسط إفريقية، وقد أكد ذلك الفيلسوف السياسي المعاصر لفرديناند ماكيافيلي (MACHIAVELLI) (1469 - 1527م)⁽¹⁶⁾ حيث قال: «... وقد كان دائماً يستغل الدين ذريعة ليقوم بمشاريع أعظم... وتستمر بالتقوى لإخراج المسلمين من مملكته وتطهيرها منهم، وبمثل هذه الذريعة غزا إفريقية... والبندقية... وفرنسا»⁽¹⁷⁾.

وقد أسهمت تلك العوامل مجتمعة، إلى جانب حالة الضعف والتمزق التي كان يعانيها المغرب في وقوعه تحت السيطرة الإسبانية، فالغلبة تكون من نصيب صاحب الأساطيل القوية التي هي جزء من قوة الدولة، والقادر على إعداد السفن البحرية وتجهيزها، فالبحرية والسياسية والتجارة تكمل كل واحدة الأخرى، وأن يكون للحفصين ذلك وهم في صراع دائم، ليس مع جيرانهم في المغرب الأوسط فحسب بل حتى بين الدولتين الحفصيتين المتنازعتين بتونس وبجاية، فتلك الصراعات كانت منهكة عسكرياً ومالياً، وأدت إلى إهمال الأسطول أحد الدعائم الأساسية التي كان يعتمد عليها المغرب خلال العصور الوسطى في محاربة أعدائه النصارى.

(16) ماكيافيلي: هو الفيلسوف الإيطالي الذي نشأ في فلورنسا وصاحب كتاب الأمير في السياسة وله نشاط سياسي وثقافي واسع راجع البطريق، د. عبد الحميد ونوار، د. عبد العزيز: التاريخ الأوروبي الحديث من عصر النهضة إلى مؤتمر فيينا، دار النهضة العربية، بيروت لبنان د.ت. ص 40، 42.

(17) نقلاً عن عثمان، محمد عبد الله، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتصرين، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط4 ص350.

وحتى نكون أكثر واقعية في نظرتنا إلى الصراع الدائر في مياه البحر المتوسط في هذه الفترة، الذي لم يكن وليد هذه اللحظة بقدر ما هو مرحلة من مراحل الصراع الطويل والمرير بين الشرق والغرب في البر والبحر، مع ملاحظة الفرق الشاسع بين معاملة المسلمين المنتصرين في العصور الوسطى، وما كانوا يتحلون به من تسامح ديني، على الرغم من النزعة الدينية التي كانت تسيطر عليهم هم أيضاً، والتي تزايدت حدتها في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين على السواحل والمراكب المسيحية، انطلاقاً من صقلية ومالطة وسردينيا وكورسيكا وسائر الجزائر الشرقية جزر الباليار (BLAERAES) في الحوض الغربي للبحر المتوسط، التي كان يقابلها في الشرق جزيرة إقريطش (كريت) التي اعتبرت مركزاً للنشاط البحري الإسلامي في شرق البحر المتوسط، وكيف عوملوا وهم منهزمون منسحبون فيما بعد، حيث أصبحت هذه الجزر منطلقاً للمراكب المسيحية في نهاية العصور الوسطى ومطلع العصر الحديث، وخصوصاً في الأندلس، حيث تعرضوا إلى مصادرة أموالهم وتعميد أبنائهم وهتك أعراضهم، وقد تركت لنا (مراي الأندلس)⁽¹⁸⁾ وصفاً دقيقاً لتلك الحالة البائسة التي وصل إليها مسلمو الأندلس، ومن بين تلك المراثي قصيدة الشاعر ابن الطيب أبو البقاء الرندي التي جاء في أبياتها الأخيرة:

ولو رأيت بكاهم عند بيعهم لهالك الأمر واستهوتك أحزان
يارب أم وطفل حيل بينهما كما تفرق أرواح وأبدان
وطفلة ما رأيتها الشمس إذ برزت كأنما هي ياقوت ومرجان
يقودها العليج للمكروه مكرهه والعين باكية والقلب حيران
لمثل هذا يذوب القلب من كمد إن كان في القلب إسلام وإيمان
كما وصفت الرواية الإسلامية تلك النهاية المؤلمة بقولها: «وانطفا في

(18) لا شك فإن المحنة التي مر بها المسلمون في الأندلس قد أثارت الشعراء والكتاب، وكتبت نتيجة لذلك القصائد الطوال التي تبكي بحسرة ذلك الفردوس المفقود، والحالة التي وصل إليها المسلمون ومن بين تلك القصائد قصيدة ابن الطيب أبو البقاء الرندي، التي قالها إثر النكبة التي لم تبق إلا مملكة غرناطة، راجع المقري - أحمد بن محمد، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، مطبعة بولاق مصر المحمية 1942م، ط 1، ص 47.

الأندلس الإسلام والإيمان، فعلى ذلك فليكن الباكون ويتحجب المتحجبون، (إنا لله وإنا إليه راجعون) فإن ذلك كان في الكتاب مسطوراً وكان أمر الله قدراً مقدوراً⁽¹⁹⁾ ولم يتركوا وشأنهم حتى بعد رحيلهم، حيث تعرضوا إلى السلب والنهب ومطاردة النصارى لهم، فماذا يكون رد فعل هؤلاء وإخوانهم في الدين؟ بالتأكيد لن يكون ردهم التلويح بغصن الزيتون في الوقت الذي يحاول عدوهم القضاء عليهم بمختلف الوسائل.

وفي زحمة هذه الأحداث المأسوية التي كان يمر بها المسلمون في الحوض الغربي للمتوسط، شعروا ويكل مرارة بأنهم عاجزون عن نصرته إخوانهم في الأندلس، لا بل عاجزون حتى عن الدفاع عن أرضهم وعرضهم، وما أحوجهم إلى قوة بحرية تدافع عنهم وتأخذ بثأرهم من أعدائهم أينما وجدوا، فالبحر بخلجانه وتعرجاته وصخور شواطئه ودرويه الملتوية، كان يهيئ الفرصة الأكثر ملاءمة لتحقيق ذلك من الحرب البرية، فكان هذا الإحساس بداية لميلاد البحرية المغربية الحديثة، بالإضافة إلى عوامل أخرى أسهمت في تكوينها وازدهارها، فما هي هذه العوامل؟

ب: عوامل تطور البحرية المغربية الحديثة وازدهارها

ترتبط نشأة البحرية المغربية الحديثة بعدة عوامل أسهم بعضها مع بعضها الآخر في تكوينها وازدهارها في العصر الحديث: منها:

1- الموقع الجغرافي:

يمتد الساحل المغربي من برقة⁽²⁰⁾ في الشرق وحتى المحيط الأطلسي في الغرب عبر الشمال الإفريقي، وبمسافة تزيد عن ألفي ميل تقريباً، يضاف إليها

(19) الخطيب نشأة الأصول الدينية للحروب الصليبية في المشرق والمغرب، ندوة الدين والدفاع الحضاري، مالطا 15-20 نوفمبر 1988م، منشورات رسالة الجهاد ط1 1989م، ص 119-139.
(20) يتفق معظم المؤرخين المسلمين على أن حدود المغرب العربي بتتدىء بعد الإسكندرية وحتى المحيط الأطلسي. راجع ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأنندلس والمغرب، الدار العربية للكتاب ليبيا تونس ط3، 1983م، ج3 ص5.

الساحل الغربي لمراكش الواقع على المحيط الأطلسي وما يتخلل هذه الشواطئ من خلجان وتعرجات هي بمنزلة موانئ طبيعية صالحة لرسو السفن، إلى جانب وجود عدد من دور صناعة السفن منذ وقت مبكر في كل من طرابلس والمهدية⁽²¹⁾، على سبيل المثال، كما توجد ببلاد المغرب بعض المواد الخام اللازمة لمثل هذه الصناعة كالأخشاب في غابات جبال أطلس. وتتصل منطقة المغرب بأوروبا عن طريق مضيق جبل طارق، وتقرب منها عند مضيق رأس بونه الفاصل بين صقلية الإيطالية وتونس الإسلامية، الأمر الذي جعلها معبراً لتجارة إفريقية إلى أوروبا وبالعكس، إلى جانب اعتدال مناخها ووفرة حاصلاتها الزراعية كالحبوب وزيت الزيتون والتمور وغيرها.

وهكذا اكتسبت بلاد المغرب أهمية استراتيجية حتى في عهودها السابقة، وخاصة خلال فترة ازدهار بحريتها في عهد الأغالة والعبدين والمرابطين ثم الموحدين، هذا الازدهار الذي يمثل الأساس في استعادة البحرية المغربية لنشاطها القديم في العصر الحديث، تلك الأهمية التي جعلت النشاط التجاري مستمراً حتى في ظل السيطرة الأوروبية على البحر المتوسط في نهاية العصور الوسطى، حيث كانت هناك مواعيد منظمة لتسيير الرحلات التجارية عبر البحر المتوسط من المدن الإيطالية إلى موانئ شمال إفريقية، وكان يطلق عليها اسم موده⁽²²⁾ لنقل مختلف السلع من موانئ جنوب وشمال المتوسط.

2- طرد المسلمين من الأندلس:

بعد عشر سنوات من سقوط غرناطة آخر إمارة إسلامية في الأندلس صدر أول مرسوم في سنة 905هـ/ الموافق 1501/7م). بطرد الآلاف من المسلمين من إسبانيا ومنعهم من البقاء بها⁽²³⁾ بعد إقامة استمرت حوالي ثمانية قرون، شهدت البلاد خلالها حضارة مزدهرة، شملت جوانب متعددة في مختلف

(21) لويس أريشبالد القوى البحرية والتجارية ص316.

(22) منقروني كاميلو - إيطاليا في الأحداث البحرية الطرابلسية - تعريب عمر الباروني، منشورات مركز جهاد الليبيين - طرابلس 1988م. ص44.

(23) عنان، محمد عبد الله، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتصنين، مصدر مشار إليه ص324.

مجالات الحياة، وكان من نتائج هذا العمل الخطير وغير الإنساني فقدان المسلمين لأموالهم وبيوتهم وأرضهم، حيث لم يحملوا معهم إلى منفاهم إلا حقداً دينياً، ورغبة جامحة في الانتقام من الإسبان الذين طردوهم بدون شفقة ولا رحمة، وأملهم في العودة إلى بيوتهم، ولا شك في أن الإسبان كانوا مدركين لخطورة هذا العمل الذي قاموا به، ولهذا نراهم يحاولون إبعاد هذا الشر عنهم قدر الإمكان من خلال تحديد الدولة العثمانية بآسياد الصغرى - تركيا الحالية - وجهة لهؤلاء المطرودين مانعاً إياهم من الدخول إلى شمال إفريقية تحت طائلة الإعدام⁽²⁴⁾. إلا أن عدداً كبيراً منهم استطاع الوصول إلى طرابلس وتونس الجزائر ومراكش، حيث أسسوا واستوطنوا في العديد من المدن على الساحل المغربي من درنه⁽²⁵⁾ في الشرق وحتى سلا في الغرب، وبلغت هذه الهجرات ذروتها عندما اعتلى عرش إسبانيا فليب الثالث (PHILPPE III) (1598 - 1621م). الذي أصدر قراره النهائي بطرد جميع مسلمي الأندلس الموجودين على التراب الإسباني بمافي ذلك المسلمون الذين هم من أصل إسباني في جمادي الثاني 1018هـ (22 سبتمبر 1609م)⁽²⁶⁾، وما أعقب ذلك من محاكم التفتيش وديوان التحقيق (LAINQUISIGION) لاضطهاد وقهر الأندلسيين⁽²⁷⁾، وبذلك فشل المخطط الذي رسمه ملوك إسبانيا في إبعادهم عن المغرب تجنباً للأخطار الناتجة عنه، ووقع ما كان يخشاه هؤلاء النصارى حيث أعطت الهجرات الأندلسية دفعاً جديداً لمختلف الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمغرب وخاصة في تونس، ويقول ابن أبي دينار عن أحداث سنة (1017هـ/1608م) «وفي هذه السنة

(24) كرائندرو، قراصة سلا، مصدر مشار إليه ص14.

(25) مدينة درنه، مدينة جميلة على شاطئ البحر المتوسط تقع في الجزء الشرقي لإيالة طرابلس وتبعد عن مدينة طرابلس حوالي 1300 كم. وقد أسسها المهاجرون الأندلسيون سنة 1040هـ - 1640م) راجع الزاوي، الشيخ أحمد الطاهر، معجم البلدان الليبية، مكتبة النور طرابلس ليبيا 1968م، ص ص 130 - 132.

(26) عنان، محمد عبد الله، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتصرين، مصدر مشار إليه ص ص 396 - 397.

(27) حول مهام ودور محاكم التفتيش وديوان التحقيق في تغليب مسلمي الأندلس، راجع: عنان، محمد عبد الله، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتصرين، مصدر مشار إليه، ص ص 328 - 348.

والتي تلتها جاءت الأندلس من بلاد النصرى نفاهم صاحب إسبانية وكانوا خلقاً كثيراً، فأوسع لهم عثمان داي في البلاد وفرق ضعفهم على الناس وأذن لهم أن يعمروا حيث شأؤوا فاشتروا الهناشير وبنوا فيها... وعمروا نحو عشرين بلداً...⁽²⁸⁾، كما وجد بعضهم في الجهاد البحري وسيلته في الانتقام، وفي نفس الوقت استرداد قيمة أموالهم الضائعة بطريقة أو بأخرى، الأمر الذي أعطى قوة جديدة وتطوراً متزايداً لهذا النشاط، فقد عوضت السفن الكبيرة والسريعة في وقت قصير السفن الحربية الصغيرة، وقد شاع استعمال الشراع إضافة إلى السفن التي تعتمد على التجديف مما زاد في مجال عمل البحرية المغربية، وأصبحت أكثر تطوراً من ذي قبل⁽²⁹⁾ إلى جانب تزويدها بالرجال ذوي الخبرة العالية في هذا المجال، وقد اشتهر من بين قيادتهم الرئيس بلانكيون (BIANQUILL) والرئيس أحمد بو على والرئيس مراد الكبير وغيرهم⁽³⁰⁾، ويعترف عدد كبير من المؤرخين الغربيين من أمثال روجي كراندرو (ROGER COINDREAU)⁽³¹⁾ وبروديل⁽³²⁾ بأن طرد الموريسكين من الأندلس كان سبباً أساسياً في تزايد النشاط البحري أو (القرصنة) كما يسميها هؤلاء المؤرخون للمغرب في العصر الحديث.

3- وصول غزاة البحر الأتراك إلى السواحل المغربية:

لقد تزامن الاحتلال الإسباني للساحل الشمالي من بلاد المغرب بين سنتي (1505 - 1511م) مع ظهور عدد من المجاهدين الأتراك، الأمر الذي أدى إلى تزايد النشاط البحري المغربي المتداعي في السابق، حيث اتخذ هؤلاء المجاهدون من الشواطئ المغربية منطلقاً لهجماتهم على المراكب المسيحية،

(28) ابن أبي دينار، محمد أبي القاسم الرعيني: المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، تحقيق محمد شمام، طبعة المكتبة العتيقة، تونس 1387هـ، ص 193.

(29) كراندرو، قراصنة سلا، مصدر مشار إليه ص 16.

(30) عنان، محمد عبد الله، مصدر مشار إليه، ص 388.

(31) كراندرو، قراصنة سلا، مصدر مشار إليه ص 17.

(32) راجع حول هذا الموضوع بروديل في بحثه عن الإسبان والمغرب العربي، المجلة الإفريقية 1928م، نقلاً عن أحمد توفيق المدني: حرب الثلاثمائة سنة، مصدر مشار إليه ص 75.

إذ لم يكن في مقدورهم - في البداية على الأقل التصدي مباشرة للأساطيل القوية التي يمتلكها الإسبان والبرتغاليون في الحوض الغربي للبحر المتوسط، وإنقاذ إخوانهم المورييسكين⁽³³⁾ من خطر الفناء والتنصير، يشاركهم في ذلك الكثير من إخوانهم المغاربة وبعض المهجرين أنفسهم.

وهكذا تبلورت فكرة الجهاد البحري والانتقام من الإسبان الذين طردوا المسلمين من الأندلس ويعملون على طردهم من إفريقية أيضاً حتى يتسنى لهم تحرير بيت المقدس من أيدي المسلمين (الكفار)، على حد زعمهم، واعتبرت عملية احتلال طرابلس سنة (916هـ / 1510م)⁽³⁴⁾ بداية ناجحة لتحقيق ذلك الحلم، فقد ابتهج النصاري كثيراً لهذا النصر الذي حققته إسبانيا وامت الاحتفالات مختلف العواصم الأوروبية وخاصة في إسبانيا وإيطاليا، وبالتأكيد كان البابا يرتل صلوات الشكر للسيد المسيح وهو يستعرض الآلاف من الأسرى الطرابلسيين، الذين أخذوا بعد هذه العملية مباشرة ليتم بيعهم في أكبر أسواق النخاسة بالفورنو⁽³⁵⁾، إلى حد أن أسعارهم قد انخفضت، وأصبح بإمكان السفن تغيير واستبدال الجدافين دون صعوبة⁽³⁶⁾ فهل هذه تعاليم المسيح؟

لقد تميز هؤلاء المجاهدون الجدد بالشجاعة والإقدام والخبرة الواسعة في ركوب البحر، الأمر الذي أسهم في تنظيم البحرية المغربية والرفع من مستواها، وأطلق المؤرخ الإيطالي سلفاتورى بونو (S. BONO) على هذه الفترة (1517 - 1580م) التي ظهر فيها الأتراك (مرحلة البطولة)، بينما أطلق على الفترة الممتدة من 1580م وحتى منتصف القرن السابع عشر بالمرحلة التجارية، ثم المرحلة

(33) يطلق لفظ المورييسكيون على العرب المتنصرين.

(34) حول عملية الاحتلال الإسباني لمدينة طرابلس (1510م - 1530م) ومقاومة الطرابلسيين له، راجع، أبو عجيبة، محمد الهادي: - النشاط الليبي في البحر المتوسط في عهد الأسرة القرماطية (1711 - 1835م)، وأثره على علاقاتها بالدول الأجنبية، رسالة ماجستير إشراف د. مصطفى رمضان، مقدمة إلى كلية اللغة العربية جامعة الأزهر الشريف، مجازه، ولم تنشر، ص ص 20 - 37.

(35) الفورنو: - إحدى المدن الإيطالية وميناء هام على ساحل البحر المتوسط بتوسكانا إحدى الدولات الإيطالية قبل الوحدة 1870م وكانت ترتبط بعلاقات تجارية واسعة مع إيلات الشمال الإفريقي.

(36) Moulay. Belhamissi. Histoire, De, La. Marine lagerienne 1516 - 1830 Entreprise. National. Du livre. Alger 1986 p21.

الثالثة والأخيرة التي تنتهي في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي، حيث انتهت ما يسميه بالقرصنة البربرية⁽³⁷⁾. غير أن روجي كراندرو يعتبر فترة هؤلاء المجاهدين هي الفترة المنظمة (القرصنة البربرية)⁽³⁸⁾، التي تنتهي في سنة 1571م أي عند هزيمة الأسطول العثماني في موقعة (ليبانو).

والحقيقة لا يمكن مجارة هؤلاء المؤرخين الغربيين في وصف هؤلاء المجاهدين والمغاربة عموماً بالقرصنة، بسبب الحرب غير المعلنة ظاهرياً بين المسلمين والنصارى، التي هي في الحقيقة حرب دائمة ومستمرة إلا في حالة اعتناق الإسلام أو دفع الجزية، وقد أكد ذلك القرآن الكريم في العديد من المناسبات منها قوله تعالى: ﴿يَسِّرْهُ لَكَ وَيُخَفِّرْهُ﴾ [سورة سبأ، الآية: 28]، وقوله: ﴿قُلْ يَكَايْهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [سورة الأعراف، الآية: 158] وجاء قوله مخاطباً الرسول الكريم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء، الآية: 107] ولا يعني ذلك فرض الإسلام بالقوة، بل هو اختيار ذاتي، فقد ذكر عز وجل ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [سورة البقرة، الآية: 256] مما يؤكد حرص الإسلام على مبدأ الحرية الدينية التي تمتع بها أهل الذمة - اليهود والنصارى - تحت راية الإسلام باعترافهم هم أنفسهم⁽³⁹⁾، مقابل دفع الجزية وهي قيمة زهيدة قياساً بالزكاة التي فرضت على المسلمين، وإلى جانب ذلك إعفاؤهم من المشاركة في الحرب، وفي حالة عدم الاستجابة للإسلام أو دفع الجزية تأتي الحرب آخر الحلول، وهي علاج لداء عضال قد يستهدف الإسلام والمسلمين فقال عز وجل ﴿فَنِيلُوا أَلْبَانًا لَا يَخْلُتُونَ فِيهِ وَلَأُولَئِكَ فِي الْآخِرَةِ أَكْبَرُ وَلَا يَحْزَنُونَ مَا كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ يَخْشَوْنَ فِيهِ الْكُفْرَ وَالْكَوْفَرَ أَكْبَرُ مِنَّا وَلَئِنْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ لَأَرْسَلْنَاكَ رَسُولًا مِّنَّا لَوَلَّيْنَاكَ عَنَّا وَطَرَدْنَا هَذِهِ قَوْمَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة التوبة، الآية: 29] ومن خلال ما تقدم تبدا الحرب بين الإسلام والمسيحية أمراً لا مفر منه بسبب

(37) Bono, S.Lcorsari. Babareschi. Torino. Eri 1946 pp208 - 211.

(38) كراندرو، قرصنة سلا، مصدر مشار إليه، ص23.

(39) أبو خليل، د. شوقي: تسامح الإسلام وتعصب خصومه، منشورات مؤسسة مي للطباعة والتوزيع ط1، 1990م، ص ص 221-228.

عالمية الإسلام - في نظر المسلمين على الأقل - وعدم اعتراف المسيحية (المحرقة) به أصلاً، وهي تسعى جاهدة من أجل القضاء عليه، ولا تخرج جهود إسبانيا في هذه المرحلة ومباركة البابا لها عن ذلك، وعليه يمكن استخدام مصطلح غزاة البحر على المجاهدين موريسكيين وأتراكاً ومغاربة في العصر الحديث تيمناً بمغازي الرسول الكريم ﷺ، فقد جاء في كتاب المغازي - وهي جمع مغزي - «واصل الغزو القصد يقال: - غزاه غزواً، إذا طلبه وقصده، وغزا العدو سار إلى قتالهم وانتهابهم»⁽⁴⁰⁾، وقد استخدم سلاطين آل عثمان لقب (الغازي) منذ أيام جدهم الثاني (أورخان)⁽⁴¹⁾. وقد استخدم المؤرخون المغاربة لفظ المراكب الجهادية على السفن القائمة بالغزو ومن بينهم، على سبيل المثال لا الحصر، ابن غلبون الطرابلسي⁽⁴²⁾، وابن عبد العزيز التونسي صاحب كتاب الياشي⁽⁴³⁾. والحاج أحمد الشريف الزهار الجزائري⁽⁴⁴⁾ ومحمد الضعيف الرباطي المراكشي⁽⁴⁵⁾.

وعلى أية حال فإن وصول هؤلاء المجاهدين الأتراك إلى السواحل المغربية قد ساعد في التصدي والوقوف في وجه المسيحيين حتى جاءت النجدة التركية وطرد الإسبان، ثم تقسيم المغرب وبداية النشاط البحري المستقل وهكذا أسهمت تلك العوامل في بروز النشاط البحري للمغرب واستمراره طوال العصر الحديث وحتى احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830 ويحول المغاربة من موقف الهجوم إلى الدفاع.

(40) لاشين، د. موسى شاهين وعبد العال، د. أحمد عبد العال، المنهل الحديث في شرح الحديث، دون ذكر بيانات الطبع ط3 ص127.

(41) روسو، البارون الفونسو: الحوليات التونسية من الفتح العربي حتى احتلال فرنسا للجزائر، تعريب وتحقيق د. محمد عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاروينس - بنغازي - ليبيا ط2، 1992م، مقدمة التحقيق ص39.

(42) ابن غلبون، محمد بن عبد الله: التذكار فيمن ملك طرابلس وكان فيها من الأخيار، تصحيح وتعليق الطاهر الزاوي، مكتبة النور طرابلس ليبيا ط2، 1967م، ص143 وما بعدها.

(43) روسو، البارون الفونسو، مصدر مشار إليه، مقدمة التحقيق ص39.

(44) الزهار، أحمد الشريف: مذكرات الزهار، تحقيق أحمد توفيق المدني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1974م، ص25 وما بعدها.

(45) الضعيف، محمد بن عبد السلام: تاريخ الضعيف، تحقيق وتعليق أحمد العماري، دار المآثورات، الرباط المغرب ط1، 1986م، ص24.

مركز الأبحاث للتراث والفنون والتراث الإسلامية باستنبول

د. غزوة محسن
كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط

هذا المركز مؤسسة علمية زاهرة من الطراز الرفيع، تابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي. وهو يحتل جناحاً خاصاً من أجنحة قصر ييلديز الكبير الشهير في إستانبول، مدينة الإسلام العظمى. وقد أنشئ للبحث في الشؤون الإسلامية والتعريف بها، ولا سيما تاريخ الإسلام والفنون التي أبدعها المسلمون والثقافة الإسلامية عامة، وهذا دليل على أهمية هذا المركز والغاية العلمية الجليلة المقصودة من وراء إنشائه. ويتضح هذا من اسمه للوهلة الأولى.

ويضاف إلى تحقيق هذه الغاية العلمية اهتمام المركز بالتراث الإسلامي في كل ميادين العلم والمعرفة التي اشتغل بها المسلمون في العصور الماضية، وأعطوا فيها ثمرات طيبة أغنت الحضارة الإنسانية أيما إغناء. ونذكر مثلاً على ذلك اهتمام المركز بمخطوطات التراث الإسلامي التي تتضمن شتى العلوم

والمعارف . فقد أصدر في هذا الميدان فهرساً لمخطوطات خزانة كوبريلي بمدينة إستانبول في ثلاثة مجلدات كبار . وهذه الخزانة الشهيرة أنشأها الصدر الأعظم محمد باشا كوبريلي ، وهو من أشهر الصدور العظام في الدولة العثمانية ، وإنشاء خزائن الكتب لخدمة العلماء وطلبة العلم إلى جانب إنشاء المدارس ، سنة حميدة جرى عليها رجال الدولة العثمانية ، من السلاطين والصدور العظام والوزراء والقادة وشيوخ الإسلام وغيرهم ، مثل خزانة السلطان أحمد الثالث في قصر طوب قابو سراي ، وخزانة الصدر الأعظم راغب باشا ، وخزانة شيخ الإسلام عاطف أفندي ، وغيرها من الخزائن الصغيرة والكبيرة .

ولا تزال صروح هذه الخزائن قائمة في أرجاء مدينة إستانبول القديمة . وهي زاخرة بالآلاف من مخطوطات التراث الإسلامي العظيم ، في اللغات العربية والتركية والفارسية ، وهي اللغات العريقة الكبرى الثلاث التي كتب فيها تاريخ الإسلام ، وصيغت فيها الثقافة الإسلامية عامة .

وقد أصدر المركز أيضاً في ميدان فهرسة مخطوطات التراث الإسلامي فهرساً عاماً قيماً جداً ، في مجلد كبير ، لمخطوطات الكتب الطبية المحفوظة في خزائن مدينة إستانبول . وهي من تأليف علماء الإسلام في العصور الماضية بلغات عديدة .

ونذكر كذلك من أعمال هذا المركز اهتمامه بالبحث في تاريخ الإسلام وتاريخ الأمم الإسلامية عامة . ويعد هذا البحث من صميم أعماله . ولذلك فقد رسم مشروعاً كبيراً يتمثل في خطة عامة حول تاريخ الأمم الإسلامية . وأصدر في هذا الميدان باكورة أعماله ، وهي كتاب (العلاقات العربية التركية) . وقد نُشر هذا الكتاب بالتعاون بين المركز وبين معهد البحوث والدراسات العربية في القاهرة التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو) في القاهرة . ويهدف هذا الكتاب إلى بيان تاريخ العلاقات العربية التركية خلال العصور بياناً موضوعياً ، بقصد الإسهام في توثيق العلاقات وتوطيد الصلات وتعزيز التضامن بين الشعوب العربية والتركية . وذلك بتوضيح العديد من الحقائق والأحداث التي أثرت في مجرى هذه العلاقات بين الفريقين .

وقد صدر هذا الكتاب في جزئين اثنين . يتضمن كل جزء منهما وجهة نظر أحد الفريقين حول الموضوعات الرئيسية التي تتصل بتاريخ العلاقات العربية التركية، منذ نشأتها إلى أيامنا الحاضرة. فكتب أبحاث الجزء الأول كتاب باحثون من العرب، وكتب أبحاث الجزء الثاني كتاب باحثون من الترك. والكتاب بكامله سفر قيم مفيد جداً، يجعل القارئ يخرج بفكرة موضوعية شاملة ونافذة عن المظاهر الرئيسية للعلاقات العربية التركية وعن مراحلها المختلفة، وهو يخاطب خاصة دارسي التاريخ من العرب والترك والمهتمين بالعلاقات الخارجية بين الدول وبالتعاون الدولي.

ويمكن لنا أن ندرج ضمن مشروع تاريخ الإسلام والأمم الإسلامية كتاب (التاريخ العثماني - الدولة والحضارة) وقد أعد هذا الكتاب نخبة من الأساتذة الباحثين المتخصصين في تاريخ الدولة العثمانية وحضارتها ومؤسساتها المختلفة، منذ نشأتها إمارة صغيرة من إمارات الثغور حتى أوج ازدهارها واتساعها، ثم انحطاطها. وينشر هذا الكتاب في مجلدين اثنين. يحتوي الأول منهما مجموعة دراسات في التاريخ السياسي للدولة العثمانية، وفي التنظيم الإداري والعسكري والنظام القضائي، وفي الحياة الاقتصادية والمالية للدولة، وفي البنية الاجتماعية فيها. ويحتوي المجلد الثاني أبحاثاً في الحياة الدينية والفكرية، وفي الأدب واللغة والتربية والعلوم، وفي الفنون والعمارة والموسيقى في أيام الدولة العثمانية.

وقد دأب مركز الأبحاث منذ إنشائه على تنظيم ندوات علمية حول الشؤون الإسلامية المختلفة نذكر منها مثلاً الندوة الدولية حول العلوم الحديثة والعالم الإسلامي، ولا سيما مسألة انتقال العلوم والتكنولوجيا من الغرب إلى العالم الإسلامي، منذ عهد النهضة إلى أوائل القرن العشرين. وقد عُقدت هذه الندوة بمدينة إستانبول في أيام 2-4 من شهر أيلول (سبتمبر) سنة 1987.

ومن المعروف أن التفاعل بين الحضارات المختلفة في ميادين الثقافة والعلوم عامل كبير في تطور المعرفة البشرية وازدهارها على مر العصور. ويعتبر موضوع تناقل المعرفة بين الحضارة الإسلامية وبين الحضارة الغربية أحد

الموضوعات التي أسفر البحث العلمي فيها عن دراسات مثمرة، ولا سيما دراسة التطورات العلمية التي حققها المسلمون، وإسهام تلك العلوم في النهضة الغربية الحديثة. ثم بداية تيار جديد بعد ذلك بعدة قرون أخذت فيه العلوم الغربية الحديثة بالانتقال إلى العالم الإسلامي في العصر الحاضر، وتسهم في نهضته ونموه. ولم يُؤفَّ هذا الجانب من الموضوع حقَّه من الدراسة العلمية برغم أن هذا التيار ما زال مستمراً إلى اليوم. وهو أحد العناصر الأساسية للتنمية في العالم الإسلامي. ولهذا أفرد مركز الأبحاث هذه الندوة العلمية الدولية لموضوع انتقال العلوم الحديثة من الغرب إلى العالم الإسلامي، بغية إثراء الدراسات العلمية فيه.

وقد قدّم عدد من العلماء المتخصصين بحثاً عديدة خلال أيام الندوة أثارت اهتماماً كبيراً في الأوساط العلمية. جُمعت هذه البحوث في كتاب أصدره المركز باللغة الإنجليزية باسم: (Transfer of Modern Science and Technology to the Muslim World) وصنّره الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي المدير العام للمركز بمقدمة إضافية، بيّن فيها واقع الدراسات الحالية حول الموضوع، وتناول بالدرس وضع العلوم في فترة ازدهار الدولة العثمانية التي كانت تضم معظم أرجاء العالم الإسلامي. كما أورد في مقدمته تحليلاً دقيقاً لبداية صلة العالم الإسلامي بالعلوم والتكنولوجيا الحديثة الغربية. ويعتبر هذا الكتاب بمقدمته والبحوث التي يحتويها أول مجموعة من الدراسات العلمية حول هذا الموضوع ذي الأهمية البالغة. ويعد من أكبر إنجازات مركز الأبحاث في مدينة إستانبول.

ومن الندوات التي نظمها المركز نذكر الندوة الدولية حول الجُزف والصناعات التقليدية في العالم الإسلامي، التي عقدت في مدينة الرباط عاصمة المملكة المغربية، بالتعاون بين المركز وبين جمعية رباط الفتح والبنك الإسلامي للتنمية، في أيام 23-25 أيلول (سبتمبر) سنة 1991.

شارك في هذه الندوة عدد من المندوبين المتخصصين والخبراء والأساتذة من بلدان عديدة في العالم، وقدموا خلال أيامها أبحاثاً علمية وأعمالاً ميدانية

قيمة، تميّزت كلها بتنوع الخبرات من جهات عديدة في العالم الإسلامي. ومن مؤسسات أخرى في أوروبا وأمريكا. وقد جُمِعت هذه الأبحاث والأعمال التي قدّمت في أيام الندوة في كتاب فاخر فخم أصدره المركز بعنوان (آفاق تنمية الصناعات التقليدية في الدولة الإسلامية). ويعتبر هذا الكتاب أول مراجعة للوضع الحالي للحرف اليدوية في العالم الإسلامي باعتبارها من الفنون الإسلامية.

جاء الكتاب في (472) صفحة، منها (235) صفحة باللغة العربية، و(164) صفحة باللغة الإنجليزية، و(73) صفحة باللغة الفرنسية. ويضم الكتاب إلى جانب الأبحاث والأعمال العلمية (134) صورة ملونة لقطع جرفية جميلة، من فنون الزخرفة الهندسية والنباتية للجدران والسقوف، والحفر على الخشب والتخريم، ولوحات الصدف والزجاج المعشق، وإبداعات الخزف والفخار، والتزيين في المجلد والنسيج. وكل هذه الحرف أصناف جميلة مختلفة من الفنون الإسلامية التي أبدع فيها الحرفيون والفنانون المسلمون نماذج فنية رائعة في شتى أنحاء العالم الإسلامي. وتركوها إراثاً ثرياً للإنسانية جمعاء، ناطقاً بيراقتهم ومهارتهم، وشاهداً على إسهامهم الكبير في إغناء التراث الفني الإنساني.

ومن نشاطات المركز دعوة العلماء والأساتذة إلى إلقاء المحاضرات العلمية في المواسم الثقافية التي تقام في مقره القريب من قصر ييلديز. ونذكر في هذا المجال مثلاً أن المركز أفرد النصف الأول من محاضرات الموسم الثقافي (أكتوبر - ديسمبر 1992) لموضوع الأندلس بمناسبة مرور (500) خمسمائة عام على سقوط مدينة غرناطة ونهاية الحكم الإسلامي في الأندلس. وقد أُلقيت في هذه الفترة عدة محاضرات في هذا الموضوع.

وكانت المحاضرة الأولى للأستاذ الدكتور تحسين عمر طه أوغلي من جامعة بوغاز إيجي في مدينة إستانبول في موضوع (عمارة القصور الأندلسية وقصر الحمراء). وقد ألقى المحاضر الضوء على العديد من المعالم المعمارية التي بناها المسلمون أثناء حكمهم في الأندلس الذي دام ثمانية قرون. وذكر أن معظم تلك المعالم قد آكل إلى الخراب بمرور الزمن. وقال إن قصر الحمراء

الفخم في غرناطة قد اعتبره الإسبان من الكنوز الإسبانية ابتداء من سنة 1870. وشهد هذا القصر أكبر عملية ترميم في عام 1915. وشرح المحاضر الخصائص المعمارية للقصر، كما قدم مختارات من نصوص الشعر والنثر التي تشيد بجمال هذا المعلم الأثري وسحره، وفننة الحدائق الأندلسية الجميلة المحيطة به، ومنها حديقة جنة العريف.

وألفت الأستاذة الدكتورة إنجي أنكين أون، من جامعة مَرَمَرَة في مدينة إستانبول محاضرة بعنوان (الأندلس في الأدب التركي)، بينت فيها أن فترة التنظيمات الإدارية التي جرت وتمت في أواسط القرن التاسع عشر في الدولة العثمانية قد تميّزت في تاريخ الأدب التركي بازدياد الأعمال الأدبية حول تاريخ الإسلام عامة. وذكرت أن الأدباء والكتاب من الترك وجّهوا أنظارهم في هذه الفترة إلى الأندلس خاصة، لأن حضارة المسلمين الأندلسيين أثارت اهتمامهم، ومنحتهم فرصة للبحث في الأعمال الحضارية الباهرة في الحضارة الإسلامية الأندلسية، ولإلقاء الضوء على إنجازاتها العظيمة. فظهرت في هذه الفترة عدة آثار أدبية أصلية في اللغة التركية، وآثار أدبية أخرى ترجمت إليها عن اللغات الأجنبية. وهي تدور كلها حول قضايا في تاريخ الأندلس إبان حكم المسلمين. كما ظهرت مسرحيات وقصص ومقالات وأشعار في الموضوع نفسه، كتبها ونظمها أدباء وشعراء من الترك.

وألقى الأستاذ الدكتور صالح طوغ عميد كلية الإلهيات حينذاك في جامعة مَرَمَرَة بمدينة إستانبول محاضرة بعنوان (تأثير الثقافة والحضارة الإسلامية في حركة النهضة من خلال إسبانيا). وكانت هذه المحاضرة عبارة عن نظرة شاملة في إسهامات علماء المسلمين في مجال العلوم والتكنولوجيا لفترة تربو على ستة قرون. وقد أشار المحاضر إلى حركة الترجمة التي نُقلت فيها كتب العلوم في الطب والفلك والرياضيات والكيمياء، وغيرها من اللغة العربية إلى اللغات الأوروبية أثناء حكم المسلمين في إسبانيا، وبين أثر هذه الحركة العلمية في النهضة الأوروبية الحديثة.

ومن أهداف المركز الكبرى اهتمامه بالظواهر بالتراث الحضاري الإسلامي،

وعلمه الدائم في الحفاظ على آثار هذا التراث العريق، مثل الكتابة، ونعني فن الخط بأنواعه وأشكاله الكثيرة المتنوعة على مدى العصور. ويجدر بنا في هذا المجال أن نذكر، مع التقدير والإعجاب، سعي المركز لإحياء هذا الفن واستمراره وتشجيع الخطاطين في العالم الإسلامي للإبداع فيه. ولهذا سن العاملون في المركز سنة حميدة في هذا السبيل، وذلك بإجراء سلسلة من المسابقات في فن الخط بأنواعه المختلفة، بشكل دوري، مرة كل ثلاث سنوات، يشارك فيها الخطاطون من كل العالم الإسلامي. ومن المعلوم أن فن الخط يُعدّ من أجمل آثار التراث الإسلامي، ومن أروع صور الفن الإنساني على المستوى العالمي إطلاقاً، منذ القديم إلى اليوم.

إن الخط أو الكتابة وسيلة بارعة ابتدعها الإنسان واستخدمها للتعبير عن أفكاره ومشاعره، ولنقلها إلى غيره من الناس، واستعملها كذلك لتسجيل نتائج الفكر الإنساني في الآداب والعلوم، وحفظها وإيصالها إلى الأجيال القادمة. وهذه هي الغاية الأصلية لابتداع الإنسان لرموز الأصوات، وهي الحروف، والكتابة بها. ويُعدّ ذلك من أكبر ابتكارات الإنسان في الحضارة الإنسانية عامة، ومن أنجحها في بناء هذه الحضارة وتطويرها خلال العصور الماضية في تاريخ الإنسان على أرضه. وسوف يبقى الخط كذلك مؤثراً فاعلاً وكبيراً في تقدم هذه الحضارة إلى الأبد.

على أن الخط في الحضارة الإسلامية، وفي تاريخ الفن الإسلامي، قد تجاوز هذه الغاية الأصلية في التعبير عن الفكر والشعور، أي الإبانة اللغوية، مع وفائه بها أحسن وفاء، إلى الوفاء بغاية أخرى جمالية ذات قيمة قصوى. فلقد صار الخط في الإسلام، على مرّ العصور، لوناً من أرقى ألوان الفنون الجمالية، ومن أبهجها للأعين والأنفس معاً، فيما نرى، ولا مغالة في هذا الرأي. وتتجلى في هذا الفن عناصر جمالية فذة من الزينة والزخرف، هي مظاهر الذوق المرهف، والإبداع الفني البهي، التي تسر الناظرين، وتثير في نفوسهم متعة فنية رفيعة، وتنبع هذه العناصر الجمالية مما في حروف الكتابة العربية من قابلية للامتدادات والانحناءات والتعاريج، وما فيها من لين يساعد الخطاط على خلق

تشكيلات متنوعة لا حصر لها وإبداع تركيبات كثيرة لا نكاد نحصيها. يضاف إلى ذلك ما يزيده الخطاط إلى الحروف من النقط وأشكال الحركات ولواحق النمنمات والتزيينات التي تتداخل بالحروف وتشابك معها في تعاطف وتمازج عجيب. وكل هذه العناصر المضافة زخارف جمالية تشترك مع الحروف في وحدة متكاملة متلائمة تجعل من نماذج الخط صوراً ولوحات فنية تفيض بهجة وبهاء.

وقد طوّر الخطاطون المسلمون فن الخط خلال العصور، جيلاً بعد جيل، وابتدعوا فيه أنواعاً عديدة حسب حاجة الاستعمال اليومي في الكتابة، وتلبية للرغبة الفنية في الجمال والأناقة. فكثر أنواعه التي نشهدها في الكتب والوثائق المكتوبة وفي الكتابات التي تُزَيَّن بها المنابر والمحاريب والأبواب والجدران والسقوف في المساجد والقصور والمدارس والبيوت وغيرها من المنشآت المعمارية العامة. ونشهدا كذلك في اللوحات الكتابية التي تعلق في هذه الأماكن، وفيها آيات من القرآن أو أحاديث نبوية أو آيات من الشعر أو أقوال من الحكم والأمثال أو غيرها من نوابغ الكَلِم. وتتميز هذه الأنواع من الحظ بعضها عن بعض بسمات خاصة من الجمال الفني.

وانطلاقاً من هذه القيمة الجمالية الفريدة لفن الخط، ورغبة في الحفاظ عليه، وحرصاً على إحياء أمجاده، سُنّت إدارة المركز سنة حميدة في إجراء سلسلة من المسابقات في فن الخط بين الخطاطين المسلمين في العصر الحاضر كما قلنا آنفاً. ورأت أن تربط هذه المسابقات بأسماء كبار الخطاطين المسلمين المبدعين لتشجيع المتسابقين ولحثهم على اقتفاء آثار أسلافهم في الإبداع ولتخليد ذكراهم. وخصّصت للفائزين فيها جوائز مالية مُجَزَّة.

نُظمت المسابقة الأولى سنة 1986 باسم الخطاط الكبير حامد الآمدي المتوفى سنة 1982 في إستانبول. ونظمت المسابقة الثانية سنة 1989 باسم الخطاط الشهير ياقوت المستعصمي المتوفى ببغداد سنة 698هـ. وكانت المسابقة الثالثة سنة 1992 باسم الخطاط المعروف بابن البَوَّاب، بمناسبة مرور ألف عام على وفاته. وابن البواب هو أبو الحسن علاء الدين علي بن هلال. كان أبوه بواباً في بلاط بني بُوَيَّه في بغداد، فعُرِفَ لذلك بابن البواب. تعلم الخط على

بدي شيخه محمد بن أسد بن علي القارئ المتوفى ببغداد سنة 410هـ. وكان بن البواب، فوق اشتهاره بالخط، حافظاً للقرآن فقيهاً شاعراً، اشتهر بكتابة المصاحف خاصة. توفي ببغداد سنة 413هـ.

ويجدر بنا أن نشير هنا بمناسبة الحديث عن مسابقات فن الخط التي يجريها المركز إلى صدور كتاب (فن الخط) ضمن بحوث الفنون الإسلامية التي يُعنى المركز بنشرها. وقد جاء هذا الكتاب ثمرة جهود طيبة وطويلة بذلها فريق من الباحثين تحت إشراف الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي المدير العام في المركز. فاخترنا لروحته من شتى أنحاء العالم. وأعدّ الكتاب للنشر الأستاذ مصطفى أوغور دزمان، وشاركه في كتابة البحث التاريخي الأستاذ العلامة الدكتور نهاد جتين رئيس قسم اللغة العربية واللغة الفارسية في كلية الآداب بجامعة إستانبول. ثم تولى الدكتور صالح سعداوي أمر ترجمته إلى اللغة العربية.

يقع الكتاب في (237) صفحة من القطع الكبير، في طباعة أنيقة على ورق فاخر. ويضم بحثاً تاريخياً حول نشأة الكتابة العربية وتطورها حتى ظهور الخطاطين الكبار المشاهير، ابن مُقْلَة وابن البَوَّاب وياقوت المستعصمي. ثم ظهور المدرسة العثمانية في فن الخط، وتآلق الأقلام الستة في إستانبول على أيدي أعلام الخطاطين أمثال الحافظ عثمان وأمسعد اليساري وقاضي العسكر مصطفى عزت، حتى آخر عمالقتهم الخطاط الشهير حامد الأمدي الذي توفي في السنوات الأخيرة في مدينة إستانبول. ثم يأتي قسم النماذج الخطية المختارة من فن الخط من أقدم العصور إلى اليوم، وفيه (192) لوحة وصورة بالألوان. ويليه قسم التعريف الذي نعلم فيه نوع الخط واسم الخطاط وتاريخ حياته، ومعلومات أخرى تفيد القارئ والمطالع في تعرّف الأنموذج الخطي المعروف. كما يضم الكتاب قائمة بالمصادر والمراجع، وفهرساً لأسماء الخطاطين، وفهرساً آخر لأسماء الأعلام والأماكن والدول والشعوب.

فالكتاب بمجموعه استعراض بالكلمة والصورة لمراحل التطور التاريخي الذي طرأ على فن الخط خلال العصور، وتحفة فنية لا تغني الكتابة وحدها في

التعريف بها وبيان قيمتها. فهو متعة للعين وبهجة للروح. وقد أسهم في إعداده ثلة من خيرة العلماء والخبراء وأهل الفن وحذاق الطباعة. فجعله كل هذا مرجعاً علمياً وفنياً لا غنى عنه للباحثين والخطاطين وعشاق الفنون جميعاً.

وقصارى القول إن (مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول) مؤسسة علمية زاهرة كما قلنا في أول كلامنا. وهو لا يكاد يضاهى في أعماله العلمية وإنجازاته الفنية على مستوى العالم الإسلامي. وهذا على الرغم من شح موارده المالية، وعلى الرغم من قلة عدد العاملين فيه من الخبراء والفنيين والإداريين، وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور أكمل الدين إحسان أوغلي، المدير العام للمركز والعالم المعروف بالعلم الواسع والنشاط الجهم، ومساعدته الأستاذ العالم هدايت نوح أوغلي. وهم جميعاً يعملون في صمت العلماء الصادقين وإيمان المؤمنين المخلصين، جزاهم الله خيراً، ولقاهم برأ. ﴿وَقُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَأَلْبَسُوا الْحُلُمَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ غَدِيرٌ﴾ [سورة التوبة، الآية: 105] صدق الله العظيم

المخطوطات الفارسية في مكتبة كلية الدعوة الإسلامية بطنيس الجزء الأول

إعداد: عبد الظاهر عبد القادر الأفغاني
الطالب بقدر الدراسات العليا

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ ومن تبعه إلى يوم الدين .
من الأسباب الكامنة وراء ظهور الحضارة الإسلامية الراقية التي فاقت سائر الحضارات، وتركت آثاراً خالدة للأجيال القادمة بعدها، ذلك التواصل الثقافي بين أبناء الأمة الإسلامية من مشرقها إلى مغربها، الذي استطاع بفضل العقيدة الواحدة إيواء الجنسيات المختلفة تحت لواء إسلامي موحد، معتقدين برفعة هدفهم، و متمسكين بمبادئ دينهم .

هذا التواصل الثقافي بين الأقطار الإسلامية المختلفة النائية أو الدانية جعل المسلمين متمسكين باللغة العربية السامية، التي كانوا يرونها بنظرة القداسة الروحانية الدينية من ناحية، وبمنظرة التقدم العلمي، والحضاري من ناحية أخرى . هاتان النظرتان هما اللتان دفعتا المسلمين إلى دراسة هذه اللغة بكل

جزئياتها بغية فهمها فهماً عميقاً (صرفياً، ونحويّاً، وبلاغياً، وصوتياً، ودلالياً) لاتخاذها وسيلة، وآلة لفهم هذا الدين الحنيف الشامل للمفاهيم الحضارية، والروحانية، هذه اللغة التي يصعب إدراكها، ومعرفة مكانها الفريدة إلا بإمعان النظر، ودقة الاستيعاب لأسرارها اللغوية والنحوية والبلاغية، وقد قام أولئك المؤهلون بجمعها من أفواه العرب الأقياح، ثم بتقعيدها وتدوينها في الكتب والدواوين، ثم بالشرح والتفصيل واستخراج العلوم العديدة في شتى المجالات، معتمدين على الإرشادات القرآنية، فصاروا رواداً للعلم، والحضارة، ومنازة للثقافة، والهداية.

وقد استمر التأليف والتدوين منذ ذلك العصر إلى أيامنا هذه مع الفرق الشاسع والاختلاف البين بين العصرين؛ عصر التواصل، والتأليف، والترجمة، والنقد، والإبداع، وعصر النقل والإعجاب، أو التشكيك، والافتراق، العصر الذي انزلت فيه أقدام المسلمين عن تتابع مسيرهم، واقرت قلوبهم، وانقطعت صلهم العلمية، والثقافية الإسلامية، ناسين أو متناسين رسالتهم تجاه نشر ثقافتهم الأصلية التي ينحدر أصلها من السماء، فلا يدري الباحث المسلم في قطر إسلامي عما كتب، أو ألف في قطر إسلامي آخر، ولا يدري، وبتعبير أدق لا ييالي، بما يجري في أرجاء المعمورة على مسلميها وما لهم وما عليهم، على الرغم من هذا التقدم العلمي والحضاري في وسائل الإعلام والطباعة والنشر، والازدهار التقني الذي جعل العالم قرية صغيرة ومكن من الاتصال، والانتقال في أوقات سريعة تبلغ حد الثواني، والدقائق.

لقد صدق القائل عندما قال: إن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أوائلها، وهذه المقولة تفرض علينا البحث عن سرّ التقدم والتنوير في حضارة أسلافنا. ومنه نلفت النظر إلى تلك النفائس الثمينة الباقية من تراثنا الفكري والحضاري، ويوضع هذه الفكرة نصب عينيّ وبغية المساهمة، ولو يسيراً في إحياء هذا التراث، اطلّعت على المخطوطات الفارسية في مكتبة كلية الدعوة الإسلامية العالمية فوجدت نبأً قيّماً كامناً في طياتها، وثروة راقية ثمينة من العلم والفكر الإسلاميين، فلم يسعني إلا أن أبادر إلى كتابة فهرس لتلك النفائس

الفكرية والحضارية، ليكون دليلاً بيناً وكشافاً لمريدي البحث والتحقيق عن التراث العربي الإسلامي، وحاملي لواء إحياء هذا التراث الدفين على عواقبهم، ولا سيما أن هذه المخطوطات تغطي جل ميادين المعرفة من التفسير، والحديث، والتاريخ، والفقه، وأصول الفقه، والتصوف، واللغة، والنحو، والصرف، والبلاغة، والمنطق، والميراث، والعقيدة، والتراجم، والفلك، ودواوين الشعر، والقصة، والأدب، حتى طبخ الطعام، وتربية الخيل، وفن الكتابة والصباغة، وغيرها من العلوم التي لا يُستغنى عنها في سائر الميادين.

ومما تجدر الإشارة إليه أن نسبة هذه المخطوطات إلى الفارسية من باب التغليب، مع أنها ليست كلها باللغة الفارسية فقط كما يتبادر إلى الذهن، بل إن علماء هذه البلاد الإسلامية⁽¹⁾ يؤلفون مباحثهم بلغات عديدة، ولا سيما العربية، ومن ثم جاءت تلك المخطوطات باللغات المختلفة كالفارسية، والعربية، والبشتوية، والأوردية، والأوزبكية، كما أنهم يستخدمون أنواعاً مختلفة من الخط خاصة الفارسي، والنسخ، ولذلك عندما يطلع القارئ العربي على هذه المخطوطات يتصور أنها كلها باللغة الفارسية، مع أن الحقيقة عكس ما تصور، فثمة مخطوطات عربية وأوردية وغيرها منسوخة بالخط الفارسي، ولذلك أشرت في فهرسة المخطوطات ضمن بقية المعلومات إلى نوع اللغة التي كُتِبَ بها المخطوط.

وإثر اندماج الشعوب الإسلامية وتأثرهم بالقرآن الكريم ولغته انتقلت الهجائية العربية إلى كثير من اللغات، فتكتب هذه اللغات بالهجائية العربية نفسها وقد فرض وجود أصوات أخرى في تلك اللغات أن تضاف على الهجائية العربية رموز جديدة تسهل النطق والكتابة بالهجائية العربية. فحروف اللغة الفارسية⁽²⁾ تزيد بأربعة أحرف على الهجائية العربية وهي كما في هذا الجدول:

(1) أقصد بهذه البلاد أفغانستان، وباكستان، الهند، وإيران، وتاجكستان وأوزبكستان.

(2) تقال اللغة الفارسية نسبة إلى الفارس ولها تسميات أخرى كالدرية نسبة إلى «دَرَ» وهي مضيق الجبال، كما يقال لها اللغة التاجكية نسبة إلى قومية تاجيك.

1	پ	تكتب كالباء بزيادة نقطتين	وتنطق مثل P في اللغة الانجليزية
2	چ	تكتب كالجيم بزيادة نقطتين	وتنطق كالكاف المخاطبة في في اللهجات العراقية والكوفية الحالية أو مثل CH في الانجليزية
3	ژ	تكتب كالراء بزيادة ثلاث نقاط	وتنطق كـ J في اللغة الانجليزية
4	گ	تكتب كالكاف بزيادة علامة كالفتحة فوقهما	وتنطق كالجيم في اللهجة القاهرية في مصر

ويصل عددهما إلى اثنين وثلاثين حرفاً وتكتب كالآتي:

ا، ب، پ، ت، ث، ج، چ، ح، خ، د، ذ، ر، ز، ژ، س، ش،
ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، گ، ل، م، ن، و، هـ، ی.

وأما اللغة الأوردية⁽³⁾ فتكتب كالفارسية باللهجات العربية وثمة أصوات
زائدة على اللهجات العربية وتمثل في الرموز الآتية المذكورة في الجدول:

1	پ	هذه الأحرف الأربعة تنطق كما في الفارسية	
2	چ		
3	گ		
4	ژ		
5	ط	تكتب كالدال بوضع طاء صغيرة فوقها	وتنطق كالدال لكنها بالتفخيم
6	ڑ	تكتب كالراء بوضع طاء صغيرة فوقها	وتنطق كاللام في العربية
7	ٹ	تكتب كالتاء بحذف النقطتين ووضع طاء صغيرة مكانهما	وتنطق كالتاء بالتفخيم
8	ع	تكتب كالدال المعكوسة بتطويل الجانب الأسفل	وتنطق كالألف المكسورة

(3) الأوردية نسبة إلى الأوردو وهو الجيش في اللغة الفارسية والتركية.

9	نبن	تكتب كالسين بوضع حرف فوقها وحرف تحتها	وتنطق كالشين
10	نه	تكتب بزيادة هاء صغيرة تحتها	وتنطق كالتون قريبة إلى اللام
11	مه	تكتب كإراء بزيادة هاء صغيرة تحتها	وتنطق كاللام

ويصل عددها إلى تسعة وثلاثين حرفاً وتكتب هكذا:

ا، ب، پ، ت، ث، ج، چ، ح، خ، ش، ع، د، ذ، ر،
هـ، ز، ژ، س، ش، نبن، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، گ،
ل، م، ن، نه، و، هـ، ي.

ويصل عددها إلى ستة وثلاثين حرفاً وتكتب كالتالي:

ا، ب، پ، ت، ث، ج، چ، ح، خ، د، ذ، ر، ژ، ز، س، ش،
س، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، گ، ل، م، ن، و، هـ، ي،
واللغة الفارسية في عصرنا هذا منتشرة في أفغانستان، وإيران،
وطاجكستان، وأما اللغة الأوردية فهي لغة قاطني باكستان رسمياً، ولغة
المسلمين في الهند، كما هي منتشرة في المعاهد الإسلامية في بنغلاديش، وأما
اللغة البشتوية، وهي إحدى اللغات الرسمية بالإضافة إلى الفارسية الدرية في
أفغانستان: كما هي إحدى اللغات المعروفة في باكستان وتزيد حروفها بأحد
عشر حرفاً على الهجائية اللغة العربية وهي كما في الجدول:

1	پ	هذه الأحرف الأربعة تنطق مثل نطقها في الفارسية والأوردية	
2	چ		
3	ژ		
4	گ		
5	ت	تكتب كالتاء بزيادة علامة كالهاء الصغيرة تحتها	وتنطق كالتاء بالتضخيم
6	ع	تكتب كالحاء بزيادة همزة صغيرة فوقها	وتنطق كالزاء

7 ح	تكتب كالحاء بزيادة ثلاث نقاط فوقها	وتتطق بين S و SH في الانجليزية
8 د	تكتب كالدال بزيادة هاء صغيرة تحتها	وتتطق كالدال المفخمة

إلا أن العلماء عند كتابة مؤلفاتهم باللغة العربية يستخدمون الهجائية العربية نفسها دون استخدام بقية الأحرف الزائدة، فلا تختلف مؤلفاتهم عن مؤلفات العرب إلا في كيفية كتابة الأحرف من الناحية الخطية، غير أنهم عند الكتابة باللغات الخاصة يستخدمون جميع الحروف الهجائية المتعلقة بلغتهم، ولو كان الكتاب المؤلف يتعلق بالدين والشريعة وغيرها.

وقد اتبعت في كتابة هذه الفهرسة الطريقة التي تعطي القارئ الكريم فكرة كاملة عن المخطوط، وسلكت سبيل الإيجاز والاختصار، معتمداً أهم ما تقتضيه أصول الفهرسة من ذكر العناصر الأساسية للمخطوط، وحرصت على بيان الملاحظات التالية :

- 1- اسم المخطوط كاملاً باللغة الأصلية، وإن وجدت فيه كلمات يصعب فهمها لدى القارئ العربي قمت بترجمة العنوان باللغة العربية.
- 2- المعلومات البليوغرافية (عنوان المخطوط واسم المؤلف، والناسخ، وتاريخ النسخ، واللغة، ومقاس المخطوط بالستمر، وبيان عدد السطور والأوراق، وبيان رقم تصنيف المخطوط في مكتبة كلية الدعوة الإسلامية.
- وقد التزمت بذكر عنوان المخطوط، واسم مؤلفه، ما أمكن ذلك، فإن شككت في شيء منه أو لم أجله وضعت أمامه علامة استفهام «؟».
- 3- بينت بداية المخطوط ونهايته بوضعها بين القوسين.
- 4- استعملت الرموز التالية للاختصار.

ن الناسخ
ت تاريخ النسخ
د بدون تاريخ
ل اللغة

م	المقاس
ق	عدد الأوراق
س	عدد الأسطر
؟	مجهول

5- رتبت الفهرسة حسب الموضوعات التي يحتويها المخطوط .

ولست أدعي أنني حققت كل ما وددت أن أحققه ولكني بذلت قصارى جهدي لتقديم المعلومات المفيدة عن تلك المخطوطات، راجياً من الله تعالى أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم.

الترجمة والتفسير

تفسير كاشفي: الحسين الهروي، ن؟، دت، ل: الفارسية، ق/608،
س/17، م/ $23 \frac{1}{2} \times 16$.

بدايته: بعد البسملة يقول: الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ثنا وستايش مر خدای راکه فرو فرستاد بر مبنی خود که محمد است قران را
نهايته: (تمام شد تفسیر کاشفی لمولانا الحسین الهروي وصلى الله على من أرسله بالخلق العظيم وعلى آله وأصحابه الذين فاقوا من سواهم من الأولياء والمتقين والصالحين، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين، تمت تمام شد).
الملاحظة: تفسير من بداية سورة الفاتحة إلى نهاية سورة الناس، تفسيراً كاملاً باللغة الفارسية .

رقم التصنيف: (1)

تفسير القرآن الكريم/ مؤلفه؟ ، ن؟، دت، ل: الفارسية، ق: 572،
س: 10، م: 29×18 سم.
بدايته: من بداية سورة الفاتحة .
نهايته: سورة الناس .

رقم التصنيف (2)

تفسير القرآن الكريم من سورة مريم إلى سورة الناس/ تأليف شمس الدين،
ن: المؤلف نفسه ت ن: 1100هـ ل: الفارسية، ق: 354، س: 23 م: 31 X
20سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (كهيعص، در مواهب صوفيان بادية أز مواهب
الهي كه بر حضرت شيخ ركن الدين...).

نهايته: (أنوار التقى والسلام على من اتبع الهدى، بعون عنايت إلهي جل
وعلا، وروحانيت حضرت رسالت پناهي صلى الله تعالى عليه وسلم تسليماً
كثيراً كثيراً برحمتك يا أرحم الراحمين...).

رقم التصنيف: (3)

ترجمة القرآن الكريم

المصحف الكامل مع ترجمة بعض سورة/ المترجم: ؟ ن؟، دت، ل:
الفارسية، ق: 453، ص: 11، م: 37، 5 X 26، 5سم.

بدايته: من بداية سورة الفاتحة.

نهايته: آخر سورة الناس.

الموضوع: ترجمة القرآن الكريم.

الملاحظة: إن المترجم بعد ترجمة سورة الفاتحة ترك ترجمة سورة البقرة
من بدايتها إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْهُمْ أَتِيُونَ﴾ [من سورة البقرة، الآية: 78] ثم بدأ
بالترجمة مرة ثانية من قوله تعالى: ﴿لَا يَتْلُمُونَكَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانٌ وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَطْنُونَ﴾
[من سورة البقرة، الآية: 78] كما أن المصحف مكتوب بخط النسخ وترجمته بالخط
الفارسي.

رقم التصنيف: (4)

كتاب في التفسير/ تأليف ملا فقير محمد ن: المؤلف نفسه، ت ن:
1099هـ، ل: الفارسية، ق: 162، ص: 15، م: 22، 5 X 15 سم.

بدايته: بعد البسملة: (تبارك بزرگست وپاينده ست ويانيكى بسيار وهمه
چيزها از اوست...).

نهايته : (كه ختم كار ما به خير گردان، هر كه خواند فاتحه بخشيده ياد).
الموضوع: تفسير من بداية سورة الملك إلى نهاية سورة الناس، وكذلك
تفسير سورة الفاتحة في آخر الكتاب.
رقم التصنيف: (5)

العقيدة الإسلامية

بيان قصيدة أمالي/ الإمام الهمام محمد أوسي، ن: ؟ دت، ل: البشتوية،
ق: 114، س: 13، م: 19 × 11 سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: به نامه دحق آغا زكرم أوس لديه علم كلام دي،
رحمن رحيم خدای دي، بل چارم شی تمام دي پادشاه دپادشاهان... .
نهايته: مبتورة.

الموضوع: العقائد.

رقم التصنيف: (6)

تحفة المتكلمين/ برهان القريشي العباسي. ن: نفسه؟، دت، ل:
العربية. ق: 47، س: 20، م: 24 × 13,5 سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (أما بعد فيقول العبد المذنب
عاصي برهان القريشي العباسي غفر الله له...).

نهايته: (وقد قال أهل التصوف ليس وجود في شيء إلا الله فالحاصل أنه
لا يلزم الكذب بل هو صادق في هذا القول...).

الموضوع: العقائد.

الملاحظة: هذه المخطوطة متكونة من ثلاث رسائل في علم الميراث
وعلم العقائد وعلم الصرف، ذكرت ما يتعلق بالعقيدة هنا وذكرت الآخرين في
مواضعها.

رقم التصنيف: (7)

حاشية شرح المواقف/ محمد زاهد⁽⁴⁾ بن محمد أسلم الهروي ت1151هـ،

(4) ينظر معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة: 70/2.

ن: سمندر، ت ن: 127، ل: العربية، ق: 55، س: 27، م: 26×15 سم.
بدايته: بعد البسملة يقول: (نحمدك يا من قصرت عن وصف كماله ألسنة
العلماء والأعلام...).

نهايته: وبالجمل آه فيه إشارة إلى أن هذا البرهان سيجري في أفراد الأنواع
المتوالدة متصاعدة ومتنازلة في كلا الجانبين متناهية فقط...).

موضوعه: منطقي.

رقم التصنيف: (8)

شرح العقائد العنصرية/ محمد بن السعد الصديقي ت 918 هـ 1512 م⁽⁵⁾
ن: 9، دت ل: العربية، ق: 150، س: 22، م: 18×13 سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (يا من وفقنا لتحقيق العقائد الإسلامية،
وعصمنا التقليد في الأصول والفروع الكلامية صلّ على سيدنا محمد...).

نهايته: (بحر شرح عقائد صاحبه عبد الله بدخشي).

الموضوع: مجموعة من الشروح للعقائد.

رقم التصنيف: (9)

شرح عقيدة/ محمد صديق، ن: المؤلف نفسه، ت ن: 1267 هـ ل:
العربية، ق: 123، س: 9، م: 12×13 سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: قال الشارح التحرير عامله بلطف الخبير بعدما
يتم بالتسمية، الحمد لله...).

نهايته: (تمام شد من يد الحقير الفقير محمد صديق دريوم سيم من ظفر
المظفر...).

الموضوع: عقائد.

رقم التصنيف: (10)

شرح مختصر في العقيدة/ ل: الفارسية، خ: الفارسي، ق: 188، س:
12، م: 20×12 سم.

(5) ينظر الأعلام للزركلي: 32/6.

بدايته: مفقودة.

نهايته: (وأما الموصولة فهي عامة وضماً وبالعجالة وحذف الضمير قبل
التغلف....).

ملاحظة: مبتور الأول ومجهول المؤلف والعنوان والناسخ.
الموضوع: عقائد.
رقم التصنيف: (11)

الفقه الإسلامي

تحفة الملوك/ محمد بقاء بن محمد أشرف، ن المؤلف نفسه ت ن
1133هـ، ل: العربية، ق: 57، س: 14، م: 19 × 11سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد لله والسلام يقول: «هذا مختصر في علم الفقه
جمعت لبعض إخواني في الدين».

نهايته: ويجب منع الصوفية الذين يدعون الوجد والمحبة وغيرهم عن رفع
الصوت وتمزيق الثياب عند سماع الغناء لأن ذلك حرام [عند⁽⁶⁾ سماع القرآن
كفيع عند الغناء الذي هو حرام في جميع الأديان وكذا أهل الذمة...].

الموضوع: فقه.

رقم التصنيف: (12)

شرح فقه كيداني: محمد أمين بن محمد إمام ن: نفسه دت ل: المتن
باللغة العربية لكن الشرح باللغة الفارسية، ق: 84، س: 9، م: 15 × 10سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (حمد يبعد وثنائي يبعد مرحضرت واجب
الوجودي راكم وجود أو فرض اشتباك أز وهم إباحة مثل وما نند مبراست.
نهايته: (واين نه شكندة طهار تست نه مفسد نمار...).

الموضوع: فقه.

رقم التصنيف: (13)

(6) ما بين القوسين المكوئين زيادة من الباحث لصحة المعنى به.

شرح مختصر الوقاية المسمى بجامع الرموز/ رحمت الله بن مرحوم
المبرور قاضي محمد نياز، ن: المؤلف نفسه ت ن: 1213هـ، ل: العربية. ق:
654، س: 19، م 21,5 × 16سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (أما بعد فلما كان نظم منشور
الفتاوى من أنفع الأمهات وجمع منشور النوازل من أهم المهمات قام بذلك حلال
المشكلات...).

نهايته: (على صاحبها أفضل السلام والتحية، اللهم حقق رجاءنا في غفران
السيئات وبلغنا ببركات حبيبك أعلى الدرجات فإنك أكرم الأكرمين وأرحم
الراحمين).

رقم التصنيف: (14)

مجموعة من القواعد الفقهية ت ن: 1082هـ ل: الفارسية، خ الفارس،
ق: 62، س: 13، م: 18 × 11سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (سپاس بی قیاس پرورنده راکه رحمت...).

نهايته: (رحمت حق نثار خواننده بازگوینده رساننده).

رقم التصنيف: (15)

الملاحظة: مجهول المؤلف والعنوان والناسخ.

كتاب في الفقه/ أدهم بيك، ن: نسخة بخط المؤلف ت ن: 1092، ل:
الفارسية. ق: 140، س: 15، م: 30 × 16سم.
بدايته: مفقودة.

نهايته: (چون سهم شوهر طرح کردی بخارج سه سهم ماند، پس دوسهم
مادر راویک سهم عم را بود وهو عالم الغيب والشهادة).

رقم التصنيف: (16)

موضوعه: الفقه والميراث.

الملاحظة: مجهول العنوان.

كتاب في الفقه/ مسعود بن محمود بين يوسف السمرقندي ن: 9، دت،
ل: الفارسية، ق: 420، س: 21، م: 31 × 24,5سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (الحمد لله الذي أعز العلم والعلماء وأذل الجاهل والجهلاء وبين في محكم تنزيله قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَرِي الَّذِينَ يَكْفُرُونَ وَالَّذِينَ لَا يَمْلِكُونَ﴾ [سورة الزمر، الآية: 9].

نهايته: واين شا گرد عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما بوده است وايشان از پيغمبر صل الله عليه وسلم تلقف ياده گرفته اند والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب...).

الملاحظة: مجهول العنوان.

رقم التصنيف: (17)

كتاب في الفقه/ المؤلف: ؟، ن: ؟، دت ل: العربية، ق: 4، س: 24، م: 27 × 12 سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: «لما فرغ المصنف (رح)⁽⁷⁾ من بين العبادات شرع في بيان المعاملات...».

نهايته: (قلنا إن حجية العقل ليس بالعقل ولا بالكتاب بل يثبت بالبدهي وهو ما لا يحتاج من الإثبات إلى شيء آخر كما في قول القائل: الشمس شارق والنار حارق والماء مزيل...).

رقم التصنيف: (18)

ملاحظة: المخطوط عبارة عن رسالتين الأولى في النحو، والثانية في الفقه.

مختصر وقاية الرواية في مسائل الهداية/ عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة، ن: إسماعيل خواجه بن محمد خواجه الخوارزمي ت ن: 1263هـ، ل: العربية، ق: 115، س: 7، م: 25 × 15 سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (الحمد لله رافع أعلام الشريعة الفراء جعلها شجرة أصلها ثابت وفرعها في السماء...).

نهايته: (وقالوا في معتقل اللسان امتد ذلك وعلم إشارته فكذا وفي غنم مذبوحة فيها ميتة هي أقل منحرج وأكل في الاختيار).

(7) «رح» اختصار لعبارة رحمة الله عليه أو رحمه الله.

رقم التصنيف: (19)

نور الأنوار في شرح المنار/ المؤلف؟ ن:؟ دت ل: اللغة العربية، ق: 46، س: 5 م: 25 × 15 سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنى للشرائع والأحكام).

نهايته: مبتورة.

رقم التصنيف: (20)

الهداية في شرح البداية/ الإمام برهان الدين المرغنياني، ن: ملا محمد يوسف بن نورسن محمد اشترخاني ت ن: 1275هـ، ق: 334، س: 15، م: 13، 5 × 26 سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (الحمد لله الذي أعلى معالم العلم وأعلامه وأظهر شعائر الشرع وأحكامه...).

نهايته: (ولأن الحاجة تشمل الغني والفقير في الشرب والزوال والغني لا يحتاج إلى صرف هذه الغلة لغناه...).

رقم التصنيف: (21)

معاني الصلاة/ حميد، الناسخ: حميد ت ن: 13 ذي القعدة 1306هـ، ل: الفارسية، ق: 43، س: 11، م: 25 × 14 سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (بدانكه نمازكه ستون دين است ازين سبب است كه دين عبارت از جهاز جيزاست...).

نهايته: اللهم اغفر لمن صنف وكتب هذه الرسالة المسماة بمعاني الصلاة نفع الله بها المؤمنين برحمتك يا أرحم الراحمين).

رقم تصنيفه: 27.

علم الميراث

الشريفية/ رحمت الله بن ناش محمد ن:؟ دت ل: العربية، ق: 280، س: 11 م 5، 19 × 12 سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (قال رسول الله ﷺ: تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنها نصف العلم...).

نهايته: صلى الله على محمد كلما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون).

رقم التصنيف: (22)

ملاحظة/ ومعه مخطوط آخر يتحدث عن خواص القرآن باللغة البشتوية.

العنوان؟/ برهان القرشي العباسي ن نفسه ت ن: 1201 ل: 20 م: 24 X 5، 13 اسم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (قال رسول الله ﷺ: تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنها نصف العلم...).

نهايته: (يرث بعضهم من بعض إلا مما ورث كل واحد من مال صاحبه والله أعلم بالصواب).

رقم التصنيف: (7)

ملاحظة: المخطوط مكون من ثلاث رسائل، أولها في الميراث وثانيها في العقيدة وثالثها في الصرف.

النحو والصرف واللغة

شرح كافية ابن الحاجب/ ل: البشتوية والعربية ق: 36، س: 24، م: 27 X 12 اسم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (الكلمة جنس كلمة يا هغه كلمه معهوده چه جزده د موضوع...).

نهايته: (أود هني وجه هم ظاهره ده تم تمام شد مقدمة كافية يد سخط حقير فقير خادم العلماء والطلاب غلام يحيى ساكن شيوه...).

الموضوع: النحو.

رقم التصنيف: (18)

ملاحظة: ومعه كتاب آخر في الفقه الإسلامي يُنته في كتب الفقه.

الفوائد الضيائية⁽⁸⁾ / ملا عبد الرحمن جامي⁽⁹⁾، ن: عبد الوهاب بن دوست محمد عارف سنكرديكي. ت ن: 897 هـ - 927 هـ، ل: العربية، ق: 150، س: 19، م: 23 × 14 سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (الحمد لوليه والصلاة على نبيه وعلى آله وأصحابه المتأدين بأدابه أما بعد فهذه فوائد ضيائية بحل مشكلات الكافية للعلامة المشتهر في المشارق والمغارب...).

نهايته: (تم الكتاب بعون الملك الوهاب على يد عبده الضعيف النحيف الراجي إلى رحمة الله الملك الغني عبد الوهاب بن دوست محمد ابن عارف سنكرودي في رمضان المبارك سنة سبع وعشرين وتسعمائة اللهم اغفر لكتابه...).

رقم التصنيف: (23)

* آمدنامه: «رسالة المجيء» / سورگل، ن: سورگل ت ن: 1284 هـ، ل: الفارسية، ق: 7، س: 13، م: 23 × 16 سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: آمدن، آمد، من آمد، آمده رست...).

نهايته: (گفت، گفتند، گفتی، گفتید، دره كرك در مسجد كلان تمام یافت)...

الموضوع: صرف.

رقم التصنيف: (23)

الملاحظة: الكتاب يتحدث عن القواعد الفارسية في علم الصرف.

شرح صرف مشهور بهوري خالي / أن الكتاب شرح لكتاب آخر في الصرف الذي اشتهر باسم بهوري خالي / مؤلفه؟، ن؟ دت، ل: الفارسية، ق: 182، س: 17، م: 21، 5 × 13 سم.

(8) هذا المخطوط حققه الدكتور أسامة طه الرفاعي في مجلدي وطبع في مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالعراق، 1403 هـ - 1983 م.

(9) هو نور الدين عبد الرحمن الجامي الهروي المتوفى سنة 898 هـ من كبار علماء هرات - وهي واقعة في غرب أفغانستان الآن - له مؤلفات عديدة بالفارسية والعربية منها تفسير القرآن الكريم والدرة الفارخة، ورسالة لا إله إلا الله بالعربية، وأشعة اللمعات وتاريخ هرات وغيرها باللغة الفارسية انظر مقدمة كتابه ص: 73 فما بعده.

بدايته: بعد البسملة يقول: (يا من بيده أزمة التحقيق (اجعلنا)⁽¹⁰⁾ التوفيق خير رفيق.

نهايته: (وولى وليا ولاية مصدر معلوم بمعنای مقرب گردیدن تمت...).

الموضوع: صرف.

رقم التصنيف: (24)

ملاحظة: أصل الكتاب باللغة العربية لكن الشرح باللغة الفارسية.

* صرف مير/ مير سيد شريف، ن ميرسيد شريف دت، ل: الفارسية، ق: 92، س: 13، م: $20 \times 10,5$ اسم.

بدايته: (شود دريناي خماسي اسم لام دويار مكرر...).

نهايته: (القسم الثالث في الحرف وقد مضى تعريفه وأقسامه).

رقم التصنيف: (25)

صرف مير/ مؤلفه؟ ن: ملا محمد شفيح بن محمد كامل ت ن: 1253 هـ، ل: الفارسية، ق: 48، س: 20، م: $24 \times 13,5$ اسم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (بدانكه فعل صحيح ثلاثي مجرد شش أوزان هست باب أول أز فعل صحيح ثلاثي مجرد...).

نهايته: (ضربتم، ضربت، ضربتما، ضربتن، ضربت، ضربنا).

رقم التصنيف: (7)

قواعد فارسي/ روشن على انصاري، ن؟، دت ل: الفارسية، ق: 207، س: 18، م: 27×16 اسم.

بدايته: (يا فتاح: أما بعد مخفى نمائندكه أين رسالة است موسوم به قواعد فارسي متضمن أكثر قواعد وضوابط اهل فارسي...).

نهايته: (وچشمي كه أو مطيع تويود چشمي كه غير ترانه بيند گوشي كه

(10) هكذا في المخطوط ولعل الصحيح (اجعل لنا).

بخبر از حق نشیند زبانی که به جز نام تو نگوید واشکی که نامه . . .).

موضوعه: الصرف.

رقم التصنيف: (26)

التصوف

حريدة مقبلة/ وسیم محمد. ن: شیخ تاج الدین، دت ل: الفارسیة، ق:

177، س: 15، م: 22، 5 × 14سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والسلام يقول: پوشیده نماندکه روایت کرده

است أبو داود وحاکم وبيهقي از أبي هريرة رضي الله عنه . . .).

نهایته:

بهر چیز زخاک ار بنگری راست هزاران آدمی اندروی هویدا است

رقم التصنيف: (28)

جامع المقامات/ خواجه بهاؤ الدین بن حضرت مخدومی أعظم ن؟ ت

ن: 1244هـ، ل: الفارسیة. ق: 154، س: 17، م: 24، 5 × 14سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (مقامات حضرت مخدومی أعظم نور الله

مرقدہ . . .).

نهایته: (توفیق خدای لا ینام این روزیکشنه تمام).

رقم التصنيف: (29)

حديقة الأولياء/ محمد عظیم، ن: نفس المؤلف، دت، ل: الفارسیة،

ق: 53، س: 19، م: 18، 5 × 10سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: حمد وسپاس بی متها مرخداوندي راست

جل، وعلا . . .).

نهایته: (المسمى بحديقة الأولياء في وقت قبيل الظهر من يوم الأحد

إحدى وعشرين).

رقم التصنيف: (30)

دلائل الخیرات مع مزرع الحسنات / لأبي عبد الله محمد بن سليمان بن

أبي بكر بن سليمان الجزولي المغربي المالكي، ن: ؟ ت ن: 1299هـ، ل:
الفارسية، ق: 293، س: 7، م: 16، 5 × 10سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (أبو عبد الله بن سليمان جزولي سملاني
شاذلي قدس سره باجملة تلامذه روزي وقت ظهر بديهي سيد كسيكه از او آب
وضو طلبر نديد...).

نهایته: (آمید ازناظران وسامعان آستکه ازروی إنصاف...).

رقم التصنيف: (31)

ملاحظة: أصل المخطوط باللغة العربية ثم تُرجم إلى اللغة الفارسية.

رسالة التصوف/ مؤلفه؟، ن؟، دت، ل: الفارسية، ق: 122، س: 15،

م: 21 × 14، 5سم.

بدايته ونهايته: مبتورة.

رقم التصنيف: (32)

شرح كلمات وافيات ونكات زاكيات / عبد الله الملقب بالخليفة
الخويشكي الجشتي ن؟، ت ن: 1266هـ، ألف في سنة 1082هـ، ل: الفارسية،
ق: 45، س: 15، م: 21 × 15سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: حمدی منتهی و ثنا لا تحصی خداوند جلّ
وعلا پس از درود نا محدود حضرت رسول سید العرب بنده ضعیف و کمین
ونحیف الراجی إلى رحمة الله القوى...).

نهایته: (اگر سهو و خطای ز من باشد عفو فرمایند و درصدد اصلاح آن
درآیند...).

رقم التصنيف: (33)

طبقات الصوفية / أبو عبد الرحمن محمد بن حسين السلمي النيسابوري،
الشارح: عبد الرحمان بن أحمد الجامعي، ن: محمد باقر المدعو بعزمی ت
ن: 1035هـ، ل: الفارسية، ق: 283، س: 21، م: 45 × 14سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (أما بعد میگوید پای شکسته
زاویه خمی و گمنای می عبد الرحمن بن أحمد الجامی...).

نهایته :

(از هجرت خیر بشر و خیر اَنام در هشتصد و هشتاد و سوم کشت تمام ...)

رقم التصنيف: (34)

کتاب حرف البحر⁽¹¹⁾ / مؤلفه؟ ن؟ دت، ل: الفارسیة، ق: 138، س:

14، م: 21 × 13 سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: فإن الله تعالى قال: ﴿أَلَيْسَ

أَكَلْتُ لَكُمْ وَيَكُمُ﴾ [سورة المائدة، الآية: 3].

نهایته: (سر نسیمی خود را نفس فتاد جمله آفاق در آن کرد یاد ...).

رقم التصنيف: (35)

معرفة الدنيا/ علي بن حسام الدين الشهير بالمتقي، ن نفسه، دت، ل:

الفارسیة، ق: 115، س: 12، م: 5، 23 × 5، 9 سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (میگوید احقر عباد الله

علي بن حسام الدين الشهير بالمتقى أين چند کلمه ست در حقیقت دنیا ومعنى

أن وأقسام طالبان دنیا ...).

نهایته:

(کاش بجای نامه میبودم توفیق ازل بر زلفه راه توباد)

رقم التصنيف: (36)

کتاب فی التصوف/ کریم خان بن ظفر خان، ن: نفس المؤلف ت ن:

1266 هـ، ل: الفارسیة، ق: 86، س: 17، م: 14 × 24 $\frac{1}{2}$ سم.

بدايته: (و حقیقت همچون من کرد معرفت ...).

نهایته: (بفضلک و کرمک یا أرحم الراحمین تمت ...).

الملاحظة: مبتورة الأول.

رقم التصنيف: (37)

مرصاد العباد/ شیخ نجم الدین الرازی، ن: حامد رامبوری، ت ن:

1104 هـ، ل: الفارسیة، ق: 224، س: 18، م: 5، 20 × 14، 5 سم.

(11) هكلا في الأصل ولعله حرف الجر.

بدايته: بعد البسملة يقول: (حمد يبعد وثناء يبعد مر بادشاهي راكه وجود هر موجود نتيجة وجود اوست...).

نهايته: (قاضي عبد البصير جعله الله النصير وزاد الله تعالى عمره ودولته زيادة على زيادة...).

رقم التصنيف: (38)

كتاب في التصوف/ بير محمد أنصار، ن:؟، د ت، ل: الفارسية، خ: الفارسي، ق: 21، س: 20، م: 20، 5 × 12 سم. بدايته: مبتورة.

نهايته: (الهي مكش أين چراغ افروخته را ومسوز این دل سوخته را...).

ملاحظة: مبتور الأول ومجهول العنوان.

رقم التصنيف: (40)

كتاب في التصوف/ تأليف ساقی بن محمد أمين، ن: المؤلف نفسه، د ت ل: الفارسية، م: 16، 5 × 9 سم، ق: 140، س: 17. بدايته:

نهايته: (ربي لا تذرني فردا وأنت خير الوارثين...).

الملاحظة: مبتور الأول ومجهول العنوان.

نزهة الأرواح/ المؤلف:؟، ن:؟، ت ن: 711 هـ ل: الفارسية، ق: 89، س: 15، م: 19، 5 × 12 سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: بتو فيقش جودیدم م آواز سخن راهم بنامش کردم آغار...).

نهايته: (هرکه خزان دعا طمع دارم زانکه من نبدة گنه حگارم).

رقم التصنيف: (42)

الملاحظة: قطعة ضمن مجموع.

رياض الأبرار في قواعد كلام الله العزيز الفقار/ تأليف محمد صادق بن عز الدين الفرغاني، ن:؟، د ت، ل: الفارسية، ق: 198، س: 15، م: 19 × 11 سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (بعداز حمدنا محدود



ملف لعدد

كلية الدعوة الإسلامية تكرم الأديب الكبير

علي مصطفى المصراطي

د. المصطفى المصراطي

الأستاذ الأديب علي مصطفى المصراطي علم من أعلام الحركة الأدبية المعاصرة في ليبيا وشخصية من أبرز شخصيات الحياة الثقافية فيها... وقف منذ قرابة نصف قرن خطيباً سياسياً يلهب المشاعر ويحرك الأحاسيس من أجل قضية وطنه وحاضر أبنائه ومستقبل أجياله... وكتب منذ قرابة نصف قرن، بعد عودته إلى أرض الوطن ورجوعه إلى مسقط رأسه، أولى مقالاته تحمل عنواناً يهتف بتلبية نداء الواجب (لبيك يا وطني لبيك)... ونشر منذ قرابة نصف قرن أول كتبه عن (أعلام من طرابلس) 1955 وفيه تحدث عن بعض من صنع الكلمة في وطنه «ليبيا»، وبه كرم من وهبه زهرة عمرهم وسخروا أقدامهم من أجله.

وفي الثامن عشر من شهر أغسطس 1996 (إفرنجي) بلغ أدينا الكبير السبعين عاماً، وبلغت كتبه الأربعين كتاباً، رحلة عمر مديدة ورحلة قلم معطاء.

رحلة شهدت أدينا الكبير الأستاذ علي مصطفى المصراتي خطيباً في الجماهير وبين الصفوف المتقدمة يبعث الهمم من سباتها، ويحث المخلصين على المزيد من البذل والعطاء لهذا الوطن، يوم كان الاستعمار البريطاني يحيك الدسائس وينسج سياسته الشهيرة «فرق تسد» بين أبناء الوطن الواحد.. ورحلة عرفته كاتباً يسهم بقلمه في رسم لوحة الثقافة في هذه الديار، ينفذ غبار النسيان عن أدباء وكتاب وشعراء كانوا يوماً علامات مضيئة في سماء الأدب والشعر، ويورخ لمرحلة كاد الزمن أن يطويها بكل ملامحها الاجتماعية والسياسية والثقافية.

وظل أدينا الكبير الأستاذ علي مصطفى المصراتي يعطي لبلده وأدبه وثقافته وتاريخه بلا حدود وفي تواصل دائم وعن وفاء وإخلاص، لا يتخلف عن حاجات العصر، ولا يتقاعس عن العطاء في مجالات الثقافة وميادين الأدب، وهو في كل ذلك كان - كما يقول أحد النقاد - «سباقاً لا ينزل عن مستواه، يحصص الرأي ثم يعلنه، فإذا صدر عنه، فهو قدر لا يتزحزح ولا يحدد، من ثقة وجراة واعتداد، ولا يرجو ولا يخشى».

وكان لزاماً على هذا الوطن أن يمنحه وسام الوفاء والاعتراف والتقدير، وكان لزاماً على أبناء هذا الوطن أن يكرموا هذه القمة الشامخة في أدبنا الليبي الحديث، التي يتشرف إليها كل كاتب وأديب، وكانت المناسبة بلوغ أدينا الكبير الأستاذ علي مصطفى المصراتي السبعين - أطال الله عمره - فهو من مواليد 18/8/1926 إفرنجي، فرأت فئة من محبيه وأصدقائه في هذه المناسبة فرصة لتكريمه على جهوده في مضمار الثقافة العربية الإسلامية، وريادته في ميدان التاريخ الأدبي العربي الليبي.. ورأت معها كلية الدعوة الإسلامية أن تنصف هذا الكاتب الكبير بأن أقامت له في مدرجها الكبير مهرجاناً احتفائياً أديباً بهذه المناسبة، دعت إليه من يتبصر منه أدبه ويجلو سيرته بالكلمات المحففة والعبارات المثمنة.

فنعم ما فعلت كلية الدعوة بهذا المهرجان التكريمي نحو أدينا الكبير علي



مصطفى المصراطي، لقد كان لسان حالها يردد قول د. نعمات أحمد فؤاد في تكريم عملاق الأدب العربي (عباس محمود العقاد) بمناسبة بلوغه السبعين: «أن لنا أن نكرمه ونكرم أنفسنا فيه، ونكرم قيمنا بتكريمه، فإن التكريم إذا كان وفاء محموداً للغائبين، فهو حق كبير للأحياء ودين لهم، تحرص الأمم على الوفاء به لما يحمله من معنى كبير».

ونعم ما فعلت كلية الدعوة بهذه اللقطة الكريمة حين أخذت بما جرت عليه حديثاً عادة الأمم الناهضة في تحية أمثاله من أبنائها العظام جزاء للإحسان لعرفانه وتعريفه، مؤكدة بها قول الأستاذ محمد خليفة التونسي: «لا يليق بأمة تستحي، إلا أن تحيي من أحيائها وحياتها، وتذكر من ذكرها وذكر بها».

لقد أنصفت كلية الدعوة أديبنا الكبير علي مصطفى المصراطي حين جعلت يوم عيد ميلاده السبعين عرساً ثقافياً، ومهرجاناً أدبياً ولقاءً مليئاً بمشاعر الود والوفاء، ومناسبة لتكريمه كانت حافلة ببرنامج استهله الطالب (محمد عيسى) أحد طلاب الكلية بتلاوة آيات من الذكر الحكيم، أعقبه تقديم اللجنة المنظمة الذي جاء في كلمة للدكتور عبد الحميد الهرامة - رجب في بدايتها بالسادة الضيوف من العلماء الأجلاء والأدباء الأفاضل في ربوع كلية الدعوة الإسلامية، وعد حضورهم إسهاماً مشكوراً في تكريم العلم والأدب في شخص أحد أعلامه المرموقين، ألا وهو الأستاذ علي مصطفى المصراطي، ثم تحدث في كلمة موجزة عن (معنى التكريم ودواعيه).

بعد ذلك أعطيت أولى كلمات الترحيب للأستاذ الفاضل الدكتور/ محمد أحمد الشريف - أمين جمعية الدعوة الإسلامية العالمية - الذي عرف بين الجميع بالوفاء وتقدير الرجال، وسارت المؤسسات التعليمية والثقافية والإسلامية التي قادها بالمثل والقيم الملتزمة قبل سيرها بالقوانين واللوائح الملزمة. وقد تناول في كلمته المرتجلة صفحات بارزة في سيرة الأستاذ علي مصطفى المصراطي



واستعرض آثاره الأدبية والثقافية وأشار إلى أهميتها على خارطة الأدب والثقافة في ليبيا بما أعطاه حق الوفاء وواجب العرفان.

ثم توالى كلمات التكريم، فكانت كلمة الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الله رفيده، فكلمة الأستاذ الدكتور عمر التومي الشيباني، فكلمة الدكتور محمود الثائب، فكلمة الأستاذ الدكتور علي فهمي خشيم، وجميعها سجلت ذكريات خالدة من حياة المحتفى به، يمكن أن نعدّها وثيقة قيمة من وثائق تاريخنا الثقافي الحديث وشهادة عيان لسيرة ذاتية، وبذلك حققت هذه الكلمات هدفاً من أهداف التكريم وهو إلقاء أضواء جديدة على حياة أدينا الكبير الأستاذ علي مصطفى المصراطي وأدبه وآثاره.

بعد ذلك ألقى البحوث والإسهامات المكتوبة، حيث قدم الأستاذ الدكتور الصيد أبو ديب ملخصاً لبحث تناول فيه جانباً من جوانب أدب الأستاذ علي مصطفى المصراطي وهو الاتجاه السافر في هذا الأدب، تلاه الكاتب عبد الله مليطان، الذي أعطى نبذة بيلوغرافية عن سيرة حياة أدينا الكبير بما شكلت مدخلاً تعريفياً به، ثم تحدث الدكتور جمعة الزريقي عن تكريم الأستاذ علي المصراطي، فالأستاذ مختار بن يونس، فالأستاذ محيي الدين كانون، ثم كانت استراحة الشعر حيث أنشد الشاعر أبو القاسم أبو دية قصيدة بعنوان (والسبعون وارفة) وتلاه الشاعر الدكتور هاشم الشريف بقصيدة حيّا فيها الأستاذ المعداتي بهذه المناسبة.

ومن الشعر انتقل المهرجان التكريمي إلى الكلمات فكانت كلمة الأستاذ مختار أحمد ديرة - عميد كلية الدعوة الإسلامية التي عبر فيها عن سعادته الشخصية بهذا اللقاء، وتشريف الكلية بهذه المناسبة، مرحباً ومهنّئاً الأستاذ علي مصطفى المصراطي ببلوغه السبعين، متمنياً له دوام الصحة وطول العمر. بعد ذلك أعطيت الكلمة للمحتفى به فارتجل الأستاذ المصراطي كلمة فاضة بالمشاعر الجياشة والأحاسيس الدافئة وصاغتها أجواء المعبة التي أحيط بها،



وقد شكر فيها كل من أسهم في هذا المهرجان التكريمي الذي اعتبره أرفع وسام وشح به صدره، ثم قام عميد كلية الدعوة بتسليم شهادة التكريم للأستاذ علي مصطفى المصري مع منشورات الكلية مجلدة، وقدم المذيع المعروف الأستاذ عبد الرحمن محمد باقة ورد عن (إذاعة طرابلس المحلية) إلى المحتفى به اعترازاً وتقديراً، بعد ذلك انتقل الحاضرون إلى معرض للكتاب ضم نماذج من مؤلفات الأستاذ علي مصطفى المصري، وبعض الصور التي تجمعته بشخصيات أدبية وعلمية عربية مرموقة ومعروفة في وطننا العربي الكبير، وانتهى هذا المهرجان التكريمي بحفل شاي أقامته كلية الدعوة الإسلامية على شرف أدينا الكبير علي مصطفى المصري.

الاتجاه السافر في أدب الأستاذ علي مصطفى المصري

د. السيد أبو ربيب

الحديث عن أدينا الكبير علي مصطفى المصري يتعد كثيراً عن أدبه إذا ما أغفلنا الاتجاه السافر في هذا الأدب، ولا يمثل شخصيته إذا ما أردنا الاقتراب من طبيعة هذه الشخصية والوقوف على أبرز صفاتها الاجتماعية وأوضح سماتها الفنية.

فالذين يعرفون الأستاذ المصري عن قرب ويحتلون مقعداً في مجلسه يدركون جيداً هذه الخصوصية، فكثيراً ما ترتسم الابتسامة على الشفاه. بل ترتفع الضحكات بين المتحدثين معه والمتحلقين حوله؛ لما تنسم به هذه الشخصية من ميل إلى الفكاهة والدعابة، وتتميز به من روح مرحة ساخرة.

ولا يقتصر هذا الجانب أو هذه السمة التي عرف بها الأستاذ المصري



على أحاديثه ومسامراته بين عشاق مجلسه وما يأتي عفو المخاطر في تعليقاته وهوامشه وحواشيه، وإنما يبدو جلياً واضحاً في كتاباته ومقالاته وبعض قصصه، مشكلاً ظاهرة أدبية ينفرد بها في أسلوبه وأدبه عن غيره من الأدباء والكتاب.

وقبل أن نقدم أنموذجاً من هذا الاتجاه الساخر وشيئاً من ملامح هذا الأدب الفكاهي، لا بأس من أن نعدد العوامل التي شكلت هذا الاتجاه وعملت على تكوينه في أدب الأستاذ المصري، وتميزه بين ألوان الكتابة التي مارسها.

وبحثاً عن هذه العوامل سنجد في مقدمتها الفطرة والاستعداد والميل إلى الفكاهة منذ الصغر، والنشأة الأولى التي نشأها الأستاذ المصري، فقد شب على حب الدعابة والسخرية، متأثراً في ذلك أولاً بأبيه الذي كان - كما يذكر المصري نفسه - يجيد صنع النكتة ورواية الفكاهة، وباليئة المصرية - ثانياً - التي نشأ بها وعاش فيها رداً من الزمن، ولا يغرب على البال ما تتميز به هذه البيئة من روح مرحة، فالشعب المصري كثير المزاح مجيد للنكتة محب للدعابة... لقد كانت هذه النشأة في حي بولاق أحد الأحياء الشعبية القديمة في القاهرة، وهو حي يعج بالكثير من المقاهي التي يجتمع فيها صناع النكتة ويأتي إليها رواة الفكاهة لتزجية وقت فراغهم، والاستعلاء على مصاعب الحياة وقتامة الواقع وضيق العيش.

ويمكننا أن نضيف إلى هذين العاملين قراءات الأستاذ المصري المبكرة للتراث العربي، وإطلاعه على أمهات كتب الأدب، تأتي في مقدمتها تلك التي ضمت بين صفحاتها نواذر وفكاهات وملحاً واهتمت بأدب الفكاهة، كذلك قراءاته لتأج أعلام الأدب الساخر في العصر الحديث، من أمثال عبد العزيز البشري وإبراهيم عبد القادر المازني اللذين اشتهرا بكتابتهما الساخرة.

يقولون إن الذي يقدر على السخرية ويوفيقها هو «الشخص المرح»، الفكاهة المجلس، الحلو الحديث، البارع التصوير، السريع الملاحظة، الدقيق المقارنة، الحاضر البديهة، فيتخير اللفظ الموجز والأسلوب السهل والكلمات



المعبرة ويعمد إلى التعريض والتلويح والكناية والرمز واللفتة والإشارة.

وهذه صفات لا يعدمها الأستاذ المصري، فشخصيته تنطق بها وأحاديثه تؤكد، كما تعكسها تعليقاته في مجالسه وحلقاته، وتبرزها مقالاته وكتابه التي يبدو واضحاً من خلالها أنه كان يضع في الاعتبار العلاقة بينه وبين المتلقي، ويحرص أن تدوم هذه العلاقة، فهو يروح عن نفس من يقرأ له ويخرج به من جد إلى هزل حين يتخوف ملله وسأمته، ويشعر بفتور تلك العلاقة التي تربطه بالقارئ، ولعل هذا يفسر لنا حقيقة اختياره عنوان (جد في هزل، وخيال في حقيقة) لسلسلة مقالاته التي كان ينشرها بجريدة طرابلس الغرب في مطلع الخمسينيات.

وإذا أردنا أن نحدد بدايات الاتجاه الساخر في أدب الأستاذ المصري فسنجد أنها ترتبط بانطلاقته الأدبية في الصحافة الليبية على أثر عودته الأخيرة إلى ليبيا من ديار الهجرة مصر عام 1950، حيث بدأ ينشر مقالاته المتنوعة في جرائد وصحف تلك الفترة مثل (شعلة الحرية والأخبار وطرابلس الغرب)، وفي مجلة (هنا طرابلس الغرب) التي تولى رئاسة تحريرها عام 1954 ولمدة سنة واحدة. فإلى جانب مقالاته السياسية التي كان ينشرها في جريدة (شعلة الحرية)، وخواطره الأدبية التي كان يكتبها تحت عنوان (قطرات من يراع) احتلت المقالة الاجتماعية والخاطرة النقدية الساخرة جزءاً لا بأس به من مساحة كتاباته في هذه الصحف.

إن الأستاذ المصري حين يتحدث، كثيراً ما كان يلون هذا الحديث بطريقة أو دعابة، وحين يكتب، كثيراً ما كان يجنح في هذه الكتابة إلى السخرية يزوق بها مقالاته، ويعمها بمفارقات تبعث على الضحك الذي يبدو للوهلة الأولى ضحكاً مفرغاً من محتواه، لا يقصد به غاية ولا يرمي من ورائه هدفاً، ولكن إن نظرت إليه وأمعنت في النظر اكتشفت أن قوام هذا الضحك البكاء الصامت والنقد الاجتماعي المر.

قراءة في سيرة ذاتية لمبرع مخضرم
العلامة الأستاذ: علي مصطفى المصراطي
موسوعة إبداع متفلة

جميل حمادة

أربعون كتاباً أو تزيد في كل أشكال الأدب والتاريخ والنقد والإبداع والقص والدراسة وغيرها. وبرامج إذاعية أسهمت في بناء جيل وصقل مواهبه وتهذيبه وتعميق إحساسه بالولاء والانتماء. ومحاضرات لا حصر لها، ومخطوطات ما تزال تنتظر من يطبعها، تزيد على الخمسة عشر مخطوطاً، كما قال لي بنفسه، حسبما أذكر إذا لم تخني هذه الذاكرة. وبالتأكيد، هناك الكثير مما ضاع أو فقد أو مزق أو اختفى بفعل الرحيل أو السفر والنضال وتبدلات أوضاع الفرد وظروفه. . . و.

هذا هو بعض من علي مصطفى المصراطي..

إذا كيف يمكن للمرء أن يفني هذا الأديب الكبير المبدع حقنه. أية لغة يمكن أن تكون قادرة على الوفاء لجليل أعماله على مدى هذه السنوات الطويلة من الإبداع والكتابة في شتى المجالات. إن علي مصطفى المصراطي، شعلة حقيقية من المعرفة، وقد سماه البعض «دائرة معارف». ويتمتع علي مصطفى المصراطي بصفات لا يتمتع بها الكثير من الأدباء والمبدعين في هذا الزمن المجدب. إنه يجمع معارف أكثر من عصر واحد بل أكثر من جيل. فهو الأديب المخضرم الذي لا يضاهي. وقد كتب علي مصطفى المصراطي القصة القصيرة، والقصة القصيرة جداً، وكتب التراجم والبرامج الإذاعية، وكتب المقالة الطويلة المختصة، والمقالة النقدية، والمقالة التاريخية، كما جاد قلمه بالعديد من الدراسات النقدية الشاملة في مختلف الأجناس الأدبية والتاريخية والسياسية



والعديد من القضايا الاجتماعية الحساسة. ويعتبر أستاذنا الكبير علي مصطفى المصراطي، أطال الله لنا في عمره، خطيباً مفوهاً ومنبرياً ارتجالياً مبدعاً، لا تنقصه النباهة ولا تعرقله مفردة، وهو سريع البديهة حاضر النكتة، ذكي الإجابة، لا يتنازل عن موقف حق، كما لا يبخل أحدأ حقه. وقد أرخ علي المصراطي لفترة الجهاد الليبي ضد الاستعمار الاستيطاني الإيطالي، وأرخ لأبطال مثل غوما المحمودي، وكتب الدراسات الدينية والفقهية وأرخ لعلماء عظام في الإسلام. إن علي مصطفى المصراطي موسوعة من التاريخ الأدبي والإبداعي.

وقد كنت أعلم منذ وقت ليس بالقصير أن الأستاذ علي مصطفى المصراطي من مواليد عام 1926، ولكنني علمت منذ فترة وجيزة فقط أن المصراطي من مواليد هذا الشهر، فأصبحت بفرح غامر لا يحده فرح، لأنني من مواليد نفس الشهر. والمصراطي أديب محبوب لأنه جاد، وهو عادة ما يغالب الحياة بالنكتة الخفيفة الذكية والإجابة الحاضرة. والمصراطي كريم على نحو منقطع النظير، إذ لن يدعك تمضي دون أن يضيفك على فئتان قهوة أو شطيرة أو كوز لبن ياغورت، أو ما تطلبه أنت وتوفّر في المكان. قال علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) «البخيل شجاع الوجه والكريم شجاع القلب»، والمصراطي دائماً شجاع القلب، وهو لذلك يقول كلمته في وجه صاحبها، ولا يترك وقفة حق أو موقف شجاعة تمضي دون أن يملأها بكلماته العادلة وموقفه الجسور غير هباب ولا وجل.

إن المصراطي أديب من نوع فريد، وهو رجل متعدد المواهب والقدرات. فعلاوة على أنه مارس الصحافة سنوات طوالاً، فهو مؤرخ أنجز العديد من الدراسات التاريخية التي تعتبر ذات شأن بالنسبة لوطنه الصغير ليبيا ووطنه الكبير العربي. وقد مارس المصراطي العمل الوطني، وكان صوته القوي الفذ يجلجل دائماً ضد قوى الاستعمار ومن انحاز إلى جانبه أو عاضد مواقفه، كما كان للمصراطي علاقات وطيدة وعريقة مع العديد من شخصيات الشرق الوطنية مثل شكيب أرسلان وغيره. وعلاقات ثقافية لا تتسع المجلدات لسرد مذكراتها،

سواء أثناء فترة وجوده في مصر، مع العقاد وطه حسين والرافعي وحافظ وغيرهم، أم في المشرق العربي والمغرب العربي أيضاً في فترة عطائه النشط. ولقد علمت وأنا أقرأ عن الأستاذ الصديق علي المصراطي، الذي يشرفني أن يقبلني صديقاً دائماً له، أنه عمل إذاعياً فترة من الزمن، وما زال حتى هذه اللحظة يعمل في هذا المجال. إذ إن للمصراطي العديد من البرامج الإذاعية الثقافية الجميلة والغنية بمعلوماتها ومعارفها، سواء في الأدب أو النقد أو التاريخ أو الفقه والدين والاجتماع ومختلف مناحي الثقافة بوجه عام.

ولقد أصدر المصراطي في الستين الأخيرتين ما يجاوز أربعة كتب، وهي: (القرد في المطار) قصص قصيرة؛ (عبد الكريم تحت الجسر) قصص قصيرة؛ (الجنرال في محطة فكتوريا) قصص قصيرة؛ و(صائدة الفراشات) قصص قصيرة أيضاً، وأخيراً «قطرات من يراع». ولا أجد غضاضة في أن أذكر أنني قرأت كثيراً من قصص المصراطي (القرد في المطار، وعبد الكريم تحت الجسر، وخمسون قصة قصيرة، وكثيراً مما كان ينشر في مجلة الفصول الأربعة، وفي (صوت الوطن)، وصحيفة «الشمس»، والجمهورية وغيرها، وقبل ذلك في صحيفة «الأسبوع الثقافي». وأزعم أنني قرأت كثيراً لمن كتبوا عن المصراطي. ودائماً كانت هذه المعرفة متوجة بالمعرفة الشخصية القريبة لشخص المصراطي وابتسامته وسرعة بديهته ولغته اللاذعة. إنك إما أن تحب المصراطي أو تقع تحت سياط كلماته وقوة شكيمته وجرائه التي لا يختلف عليها اثنان. والمصراطي أديب بارع وهو عاشق للثقافة بكل المقاييس. ولأن المصراطي مثقف موسوعي واسع التجربة، ذرب اللسان، فهو قادر على ارتجال خطابهات على أي منبر وفي أي مجال له علاقة بالأدب والتراث والحياة الاجتماعية والتاريخ والثقافة والفقه واللغة... وغير ذلك.

ولقد اخترت في هذا المقام واحداً من كتبه الأخيرة تلك، ألا وهو «قطرات من يراع» الذي اجتلب انتباهي أيما اجتذاب، وعزز من عزيمتي، على تناوله بالنقد والاكتشاف والاستفادة من هذه التجربة الثرية لهذا الأديب الكبير.



فلقد لفت انتباهي في «قطرات من يراع» أنه مختلف عن كتابات الأستاذ المصراطي السابقة، في القصة القصيرة والمقالة الثقافية والتاريخية والتراث والأمثال الشعبية ودلالاتها. ولقد كنت أعترم إنجاز عمل نقدي مقارن أجمع فيه وأقارن بين الأمثال العربية الليبية والفلسطينية على وجه الخصوص، فعلمت من أستاذي الكبير المصراطي، منذ بضع سنوات - وعن طريق المصادفة - أن لديه عملاً من هذا النوع يقارن فيه بين الأمثال العربية الليبية والمغربية والشامية، ولكن لسوء طالعني لم يتسن لي الحصول عليه، فأجلت المشروع حتى إشعار آخر. ولأن المصراطي كذلك اقترب من الشعر، والقصيدة الحديثة على وجه الخصوص؛ على اعتبار أن النص الشعري الحديث يعتمد على الجملة المكثفة التي تختزل حالة شعورية ما في كلمات قليلة، بعيداً عن التقريرية والمباشرة والقول العادي. إن للنص الحدائوي إيقاعاً مختلفاً، لا يعتمد على الموسيقى الظاهرة أو الباطنة، بقدر ما يعتمد على تأثير المفردة وانعكاساتها المحتملة، وقدرتها على تكثيف المعنى، وتعدد تأويلاتها وصورها في الجملة الواحدة. وفي اعتقادي أن «قطرات من يراع» حاز في معظم محتوياته على الكثير من هذه الشروط، إن صح اعتبارها شروطاً. ويقدر ما استفاد الأديب الكبير من تجربته الذاتية الغنية، فقد استفاد في هذا الكتاب من التاريخ ومن رحلاته وأسفاره. لذا فقد عبأ هذه اللغة بالحكمة والعبرة والموعظة الخفية غير المبتذلة، التي لا تمارس الأستاذية.

المصراطي علامة في عصر لا يعتبر! سخاء الإبداع في الزمن البخيل

تعالوا من فضلكم ننظر قليلاً إلى هذا الكتاب الشيق البديع المحكم السبك في معظمه. وانظروا معنا كيف أن المصراطي كان ينطلق في كل عبره وحكمه تلك من الثقافة والمعرفة باعتبارها السؤال الأزلي المرتبط بمصير الإنسان. لذلك نرى أن معظم ما خط في هذا الكتاب كان يتناول الكتابة والكتاب والأدب



والأدباء وأحوالهم. ويعتبر الكتاب في مجمله سيرة غامضة لأشخاص موجودين وغير موجودين! هم بيتنا وكل واحد منهم ينكر أنه المعني بهذا النقد أو تلك المقولة أو هاتيك الإشارات. فنجد أول قول فيه: (تعبير جدير بأن يوصف به عديد من الكتاب، «فلان أُمي الإدراك») لأن هم المصراطي هو أن يكون الأديب مدركاً قولاً وفِعْلاً، وليس ادعاء. أما القولة التالية، فإنها تذكرني ببيت أبي الطيب المتنبّي الذي يقول:

(إذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجسام)

ويقول أستاذنا الكبير على نحو أكثر عصرية وأقرب إلى لغة أبناء زمنه:

(بين الغرور والاعتزاز خيط دقيق لا يدركه إلا عظماء النفوس يمسكون بطرف الاعتزاز. أما التوافه فيتلون من طرف الغرور) ورغم عمق القول إلا أنه غالباً محمل بدلالات كاريكاتيرية ساخرة، تميز بها أديبنا الكبير دائماً. ويقول أستاذنا في موقع آخر وبطريقة أخرى: (النفوس العظيمة أقوى من غيوم الأحزان، والنفوس القوية أقوى من النكران والجحود).

تمجيد الفضيلة

إن علي المصراطي مبدع موسوعي، وهو علاوة على ذلك، أستاذ فاضل شهم أصيل المنبت، كريم الطباع. ونرى ذلك واضحاً في نصوصه تلك، كما في شخصه وسلوكه اليومي مع أصدقائه وأقرانه وزملاء مهنته وتلامذته. وهو لذلك يمجّد الفضيلة ويعشقها، ويعشق الإبداع أياً كان شكله وجنسه الفني. لذلك رأينا أن المصراطي يحب الحرية ويمجدها كما الفضيلة تماماً، لأن الحرية أهم العوامل المعينة على الإبداع الحقيقي. وكذلك الفضيلة لها مكانة جليلة في سلم الإبداع عنده؛ فلا يمكن لمبدع أن يستأثر بحب أهله وشعبه مادام فاقداً لهذه الفضيلة، لأن الفضيلة هي من أسس العدل. إن المصراطي يكرس فضائل الأمة وأسسها الحضارية على نحو رائع جاء على شكل مقولات خالدة استفادت من الذاكرة الشعبية بقدر ما استفادت من سيرة إبداعية طويلة، عاصرت أماكن وأزمنة



نضالية عاشها علي المصراتي بكل أحاسيسه وجوارحه، امتدت في المكان من الإسكندرية إلى طرابلس إلى المغرب إلى بلاد الشام وغيرها. وامتدت في الزمان حتى عايشت وشاهدت عياناً فترات حرجة من تاريخ نضال هذه الأمة، كما رأت وابتهجت بفترات استقلال وانتصار ثورات عربية من أقصى الوطن العربي إلى أقصاه. وفي هذا السياق ذاته، ألا وهو التغني بالفضيلة، يتطرق أحياناً إلى الأم ومكانتها في مثل قوله: (الترموتر الذي لا يخطيء قلب الأم). ويقول في موقع آخر بما معناه أن الفضيلة الحقيقة هي لمن يملك ويعف عن ذلك، أي أن الفاضل هو الذي يمتلك القدرة على القيام بالرديلة ولكن نفسه الآية تأبى ذلك. لذا فلا فضل للعاجز، كما يقول المصراتي: (زهّد العاجز فضيلة بلا مضامين).

مذاف القصة القصيرة!

ولم يستطع المصراتي في هذا الكتاب الإفلات من هيمنة القصة القصيرة في أحيان كثيرة، ولكنه راعى أيضاً أن تكون قصته القصيرة تلك مكثفة ومعبأة بالدلالة، وقصيرة جداً أيضاً، بحيث تواكب الأسلوب المتبع للكتابة في هذه الفطرات البلورية الصافية من البراع. ونرى ذلك جلياً في قصة عترة ص 70، وفي قصة قيس بن الملوّح وأنطونيو (ص 71)، وفي قصة الذئب الذي بنى مسجداً وهو يبصر خروفاً سميناً ويريد أن يعينه مؤذناً. وأروع ما في هذه القصص الوعظية أنها تزخر بالظرف والطرافة والنكتة الجميلة التي تميز بها المصراتي دائماً. ثم قصة الصياد (ص 74). ثم إن أهم ما فيها أنها صياغة أخرى مختلفة لبعض مخزوننا التراثي الإبداعى وللإبداع الإنسانى عموماً. ثم قصة شهرزاد العصرية، وقصة البخيل الذي سقط من كتاب «بخلاء» الجاحظ. وكذلك قصة الثري الذي توفي ويريد أهله أن يرثوه (ص 166)، وقصة الشياطين التي أقامت مناظرة (ص 192) فقد تضمنت عبرة وعظة عظيمتين، ولنا أن نتصور كم سيكون مملاً ومحسوراً في المواعظ فقط، لو أن هذا الكتاب خلا من هذه القصص التراثية الظرفية الرائعة التي تنقلك في كل مرة من مناخ إلى آخر، ومن



عبرة إلى فكاهة أو حكمة. ومن حكايات الظرف التي أوردها أديبنا الكبير؛ حكاية المتفقه الساذج الذي قال: إن من مات يوم الجمعة فقد نجا من الحساب، فقل له لماذا هذا التمايز، هل الملائكة في إجازة؟

سيرة المعرفة والقيمة الثقافية

ونرى أن علي المصراتي يمنح الثقافة والمعرفة في هذا الكتاب قيمة إضافية سامية، بل أقرب إلى القداسة، في زمن أصبح مجحفاً وهشاً وهامشي المعرفة، يقول الأستاذ المصراتي: (كل خزين يسوس إلا خزين المعلومات). ويقول في موضع آخر، على سبيل التحريض على المعرفة والاكتشاف، وكأنه يضعك على أول درجات المعرفة: (السؤال طريقة على باب المعرفة). لأن المصراتي معلم أجيال، فإنه كذلك يدون للأجيال القادمة الخطوات التي من خلالها يمكن اقتناء المعرفة وفهم الكون وإدراك ماهيته فيقول: (أغلق الباب على نفسه وقال: سأفهم الكون، فأغلق الكون نوافذه دونه وقال - لن أفهمه). إن علي المصراتي يقول لنا: إن الفهم لا يكون بالعزلة والتوقع، بل المعاشة والتجربة على المحك وفي خضم الحياة ذاتها). ويقول المصراتي استكمالاً لهذه الخطى وكأنه يكمل شروط الإبداع الحقيقي، من خلال نقد الذات فيقول: «نقد الذات قمة الشجاعة الأدبية» وأيضاً: «أسمى درجات البطولة بعد الاستشهاد هي مبارزة النفس». ويحرض المصراتي أبداً على استثمار لحظة الإلهام الإبداعي لدى أي فنان أو مبدع، لأنها ضائعة لا محالة إذا أفلتت دون القبض عليها فيقول: (ميلاد الفكرة وومضة الإبداع عيد وثروة لا يقدر قيمتها ولا يحفل بها إلا كاتب ملهم وفنان مبدع).

محاضرة المصراتي حول المؤثرات الاجتماعية والثقافية «العلاقات الثقافية بين ليبيا وتونس في بدايات القرن»

ولقد أمتنا علي المصراتي بمحاضراته القيمة التي ألقاها في المركز الثقافي التونسي الليبي بتاريخ 24/6/1996، والتي كان عنوانها العلاقات الثقافية بين ليبيا



وتونس منذ بدايات هذا القرن ولقد تفضل الأستاذ مصطفى الفارسي بتقديم الأستاذ علي مثنياً عليه، ومعدداً مناقبه التي لا تبلغ نهاية حقيقتها مهما بدا ذلك ممكناً.

في تلك المحاضرة الخصبة المكثفة تأكد لي مجدداً أن المصراي أيضاً موسوعة تاريخية متقلدة، وبحراً من المعرفة والمعلومات في هذا المضممار. وكان المصراي في تلك المحاضرة يعطي لكل ذي حق حقه، ويذكر مصابيح في المعرفة أضاءت على القطرين في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن. فذكر لنا (علي بن زياد) اللبيبي الذي ذهب إلى تونس مؤرخاً، والذي يعتبر جزءاً من تاريخ الفقه عند الأخوة التونسيين وعند الليبيين، (وكان أول هدية طرابلسية إلى تونس). ثم ذكر سحنون القيرواني وقبله أسد بن الفرات، ونحن نعلم أن للمصراي كتاباً في هذا الصدد بعنوان «أسد بن الفرات - فاتح صقلية». كما تحدث عن الرحالة التونسي العظيم (والوصف للمصراي) ألا وهو التيجاني، الذي مكث في طرابلس ستين فكتب تاريخ طرابلس، والذي تميز بأسلوب أدبي وأكاديمي راقٍ (وكانه كتب في عصرنا)، وأورد القولة الشهيرة التي تنصف التيجاني على لسان «أبي فارس بن عبد العزيز عبد العظيم الذي قال: (كل المترجمين والمؤرخين عالة على نصوص التيجاني). ثم ذكر العياشي، وابن أبي الدنيا و«سندونة والحساني وابن معمر الهواري، الذي قال المصراي إنه نظم المكتبة التونسية معاراً من طرابلس في ذلك الوقت بصفته خبير مكتبات. كما تحدث المصراي عن بعض شيوخ الفقه والدين وبعض الأولياء مثل الشيخ عبد السلام الأسمر، وعن ابن عروس وتأثير العروسية في تونس، كذا تأثير السلامة نسبة إلى عبد السلام الأسمر في المشرق. وذكر أحمد البهلول الشاعر العالم الفقيه الفنان المجاهد، وكذلك المجاهد علي نوري الصفاقسي التونسي صاحب المقامة النورية، كما أشار المصراي. وذكر أيضاً كامل بن مصطفى الذي قال عنه كان عالماً مفتياً متوقداً وأورد له بيتاً جميلاً من الشعر إذ قال على لسانه:



(تحيا بكم كل أرض تنزلون بها وأنتم في عيون الناس أقدار) ولقد عدد المصري في تلك المحاضرة القيمة الدسمة أسماء مؤرخين وأدباء وفقهاء وشعراء عرب من طرابلس وتونس لم يسمع بهم جيلنا الراهن، ولا قرأ عنهم إلا القليل النادر. وذكر كذلك حسن السيماوي، ومحمد زنفاح التنية، وأحمد القليبي الذي قال عنه: هو أديب عاش في طرابلس في زمن الحكم القره مانلى. وإبراهيم الرياحي، ثم ذكر العديد من الأسماء التي كان لها أعظم الأثر في تعزيز هذا التاريخ المشترك بين القطرين الشقيقين منذ قرون عديدة، وتحدث كذلك عن ثورة (غوما المحمودي) الذي ذهب وأقام في تونس ردحاً من الزمن. والجدير بالذكر أن للمصري كتاباً جميلاً وعلى قدر من الأهمية يحمل اسم (غوما المحمودي فارس الصحراء)، كما ذكر المناضل محمد بن صالح الدعايزي المجاهد الذي استشهد وهو يقاتل الفرنسيين والطلبيان في تونس وليبيا، والهاشمي المكي الذي كان عالماً وشاعراً ورجل ثقافة وفقه. وغيرهم وغيرهم لم تتسع الذاكرة ولا تمكنت الأصابع من ملاحقة المعلومات التي كان المصري يدلقها على المتلقين كالسيل، فصعب استيعاب وحفظ الكثير من أسماء الأعلام العرب في تلك المحاضرة التي أفدت أنا شخصياً بالكثير من خلالها.

خاتمة

إن أهم ما نلاحظه في كتاب «قطرات من يراع» هو أنه واكب الارتقاء الثقافي للأستاذ علي المصري ونمو معارفه منذ كان شاباً، حسبما يصرح بذلك هو بنفسه، إذ إن شروعه في هذا الكتاب قد بدأ - حسب اعتقادي - منذ بدء تورطه في اللعبة الإبداعية، وارتقاء ذائقة الإدراك السامي للأدب والإبداع. لذلك فإنني اعتبره (تاريخ السيرة الذاتية للمبدع علي المصري). ورغم أن أية خاتمة مهما طالت، فإنها لن تفي المصري حق الإبداع والأدبي، المادي والمعنوي، وأية مكافأة مهما كانت لن تظال هامته الإبداعية العالية. وأقول في هذا السياق إن هذه الدراسة القصيرة المتواضعة لن تبلغ اكتمالها ولا كمالها،



سواء أكان ذلك بالنسبة لكتب المصراي، أم بالنسبة لشخصه الجميل وروحه الرائعة وذاته المبدعة. ورغم أن هذه الدراسة إطلاقاً لا تدعي أنها تفني المصراي بعض جزء يسير من حقه، إلا أنه لم يكن أمامي بد من المحاولة علني أستطيع أن أقدم لهذا الرجل جزءاً مما يستحق وهو شيء كما يقول هو نفسه أشبه بفضيلة العاجز التي لا تستحق الثناء.

وجانب آخر لعلي مصطفى المصراي

د. عبد الحميد عبد الله البركة

يبلغ كاتبنا الكبير بموفى شهر (أغسطس 1996 أفرنجي) عامه السبعين من حياة قضى معظمها في الدرب الشائك، كما يطيب له أن يسميه، درب الحرف والكلمة ودرب النضال الوطني من أجل الحرية والتقدم والأصالة، وانعكست هذه المعاني الشريفة في كتاباته كما عكستها حياته وخطبه ومحاضراته، وتجلت في بعض إهداءات كتبه، ومن ذلك قوله (إلى العاملين من أجل الحرية، إلى المؤمنين بقيمة الكلمة والمساهمين في معركة الفكر، إلى الأقلام النابضة والمشاعر الصادقة)⁽¹⁾.

والجميع يعرف هذا الوجه المشرق لعلي مصطفى المصراي، لكن الذي لا يعرفه إلا القليل هو ما ناله المصراي في سبيل هذه الأهداف من صنوف الأذى والإهمال. حدثني أحد عارفيه أنه بعد المناورة السياسية على حزب المؤتمر وهو خطيبه المصقع كان وهو يسير في الطرقات فيتجنبه كثير من عارفيه مخافة أن تحسب عليهم وقفة معه أو يد تمتد إليه بالمصافحة، وكان في تلك

(1) شاعر من ليبيا إبراهيم الأسطى عمر.



الأيام يجلس في المقهى وحيداً، ولفترات طويلة حتى يعطف عليه النادل بفنجان من القهوة لأنه لا يملك ثمنه. وقال أحد أصدقائه إنني سألته أن ينصرف بجهدهِ إلى الأعمال الكبرى الخالدة، فأقسم له أن أياماً تمر عليه وهو في أمس الحاجة إلى أبسط الضروريات، فتكون هذه الأعمال التي نراها صغيرة خير معين له على ظروف الحياة الصعبة⁽²⁾. إن المصري الذي تلقى تعليمه في أوقات عسيرة مرت بها البلاد خلال النصف الأول من القرن العشرين كان يؤمل، كأبي شاب، في مستقبل أفضل له ولبلاده، وعاد به الأمل إلى وطنه خطيباً متحمساً وصحفيًا مثابراً وسياسياً مناضلاً وعالمًا يسابق الزمن، يكشف مجاهيل تاريخ بلاده الثقافي في مختلف مجالاته، وكأنه بهذه الجهود المتنوعة يريد أن يغير جميع مظاهر الحياة، ويريد أن يحقق نهضة سريعة يحرق بها المراحل ويستعجل بها نيل الآمال وتحقيق الأهداف، يكتب في التاريخ والأدب والفن والعلم ناقدًا وواصفًا وناصحًا ومحققًا ومترجمًا ومتقياً وعالمًا جاداً وساخراً.

ناهزت مؤلفاته الأربعين كتاباً لا يغني أحدها عن الآخر ولا يسد مسده. لقد عاش المصري عمرًا مفعماً بالإنجازات وشهد بعض آماله تتحقق وبعضها يضمحل ويختفي، وبعضها يتحقق على مراحل تاريخية طويلة لا يحتملها صبر الإنسان العجول، وكلنا ذلك الإنسان الذي يتصور أن حركة المجتمع إلى تقدم يمكن أن تواكب آماله فيصاب بخيبة أمل إذا لم يتحقق ذلك التصور في الوقت المحدد، برغم ما حققه لذلك المجتمع من انطلاقة منطقية في عمر الشعوب متوقعة في حركة التاريخ.

ولقد كان ذلك البطء في تحقيق أهدافه العلمية والوطنية والشخصية أحياناً مبعث تضييق ويأس، لولا هذه الروح الوقادة المتطلعة إلى الأمام في درب تعود على أشواكه وحفره، ولولا تلك النجاحات العلمية التي تتجدد مع كل كتاب، يرفع الروح المعنوية وينعش الآمال الخالدة في استشراف متجدد إلى مستقبل

(2) حدثني بذلك الأستاذ مختار بن يونس.



أفضل لما رأينا هذا الإبداع المستمر والحيوية المتجددة. ذلك كان الجانب الآخر للمصرااتي، ولعله في سرده المتنظر لسيرة حياته يظهر للناس وهو خير من يمثل له بصور من حياته العامة بالمواقف والأحداث. ولقد كنت ممن شرفهم بإهداء بعض الكتب بالعبارة التي أعتز بها دائماً (إلى زميل الحرف في الدرب الشائك) فقلت في ذلك قبل تكريمه الأخير الذي يدل على أريحية ووفاء:

يا رفيق الدرب غامر	لا تبالِ بالمخاطر
دربك الشائك صعب	وقطار المجد سائر
ويلوغ الشأو مسعى	هوْلُهُ أعبا المصابر
لكن الهمة أعلى	فيك من كل المحاذر



يا رفيق الدرب أنتم	لذوي التاريخ مرجع
إنْ يقولوا عن بلادي	معبرٌ في الأرض بلقع
أخسرستهم أبداً	أعمالكم والكون يسمع
صدعت بالرد تحقيق	قاتكم والحق أنصع
هكذا الأمجادُ تُبنى	هكذا التاريخ يُصنع

دربنا الشائك قد مهنته	بعد صبر وعناء وسهر
فإذا نحن غنمنا مكسبا	فقد اصطدتم وحققنا الظفر
نشوة الرائد دوماً أن يُرى	فادياً بالنفس لا يخشى الخطر
وإذا ما أبطأ الناس الوفا	شام في الله الوفاء المنتظر



يا رفيق الدرب غامر	لا تبالِ بالمخاطر
لا تبالِ إن جحدنا	صمتنا بالشكر سافر

كيف تأسى من جحود ولسان الكون شاكر

شهادات

1 - حظي كتاب «قطرات من يراع» للأستاذ علي المصراتي باطلاع أعلام الثقافة والأدب في الوطن العربي، ولهم فيه شهادات تدل على قيمة الكتاب ومؤلفه منها شهادة الدكتور طه حسين عميد الأدب العربي الذي قال فيه: «قطرات... هذا شيء ممتع ورائع يا مصراتي»

2 - شهادة الأديب محمود غنيم التي أوردتها شعراً في صدر ذلك الكتاب:

نغم يطرب عشاق السماع ما أرى أم قطرات من يراع
تلك آفاق بعيدات المدى قد تمثلن سطوراً في رفاع
يا رعى الله علياً إنه للنهي ذخر وللفكر متاع
كم يراع هو خير للحمى وبينه من حصون وقلاع

1954/9/12

3) وقال عنه الدكتور علي فهمي خشيم:

«الأستاذ علي المصراتي غني عن التعريف، فإن كتبه الكثيرة المتنوعة تحتل مكانها اللائق بها في المكتبة الليبية، وتواجه الغزير يضعه في الصف الأول من أهل العلم ورجال الفكر في هذه البلاد».

لمحات من كتب المصراتي

1 - سعدون البطل الشهيد: ألفه الأستاذ المصراتي ونشره سنة 1964 إفرنجي متولاً التعريف بالبطل، وسجنه ونفيه، وأهم المعارك التي خاضها واستشهاده. إلى جانب بعض المعلومات والملاحظات المهمة عن حركة الجهاد وأعلامه.

2 - أحمد الشارف - دراسة وديوان: ألف الأستاذ المصراتي هذا الكتاب وأصدره في طبعته الأولى سنة 1963 إفرنجي. والثانية سنة 1971 إفرنجي، معتمداً على كراسة جمع فيها الشارف بعض أشعاره ومصادر أخرى طال بحثه عنها هنا وهناك، وتكمن أهمية هذا العمل في الصلة التي تعمقت بين



الشاعر والمؤلف في آخر حياته، هذا العمل الذي ربما ضاع في مجاهيل النسيان كغيره من نتاج شعرائنا العرب اللبيين.

3 - مؤرخون من ليبيا: نشر الأستاذ علي المصراطي هذا العمل القيم في طبعته الأولى سنة 1977 معتمداً على ما كتبه مخلوف والخروبي وابن غلبون والشماخي ومقرين والبرموني، والباروني وكمالي والبهلول والفقيه وخوجه، والأزهري، والتاجوري، والتائب وغيرهم، ويكتسب هذا الكتاب أهميته من مصادر المخطوطة التي لا يوجد بعضها في غير مكتبة المؤلف، كما يكتسبها من ذلك الأسلوب الشائق والدراسة الوافية والعرض الشامل الذي يجعلك تعيش مع أولئك المؤرخين ومؤلفاتهم وإن لم تجمعك بهم سابق معرفة.

4 - ديوان أحمد البهلول: نشر الأستاذ المصراطي هذا الكتاب في طبعته الأولى سنة 1967، وقدم نبذة عن حياة البهلول ومؤلفاته وأدبه، ولئن حظي ديوان البهلول في إسطنبول والهند ومصر بالطبع مراراً منذ سنة 1893 إفرنجي، فإن عناية هذا الكتاب أكثر دقة وأجود تقديماً من سابقتها.

5 - ابن غلبون - مؤرخ من ليبيا: نشرت الطبعة الأولى منه في طرابلس سنة 1966 إفرنجي وتلتها الثانية سنة 1972 متضمنة لترجمة ابن غلبون المؤرخ، وبعض مناظراته ومصادره ومنهج أسلوبه وفن الترجمة عنده، مع إلمامه عن الفلاتية في الشرق والغرب.

6 - شاعر من ليبيا - إبراهيم الأسطى عمر: نشر هذا الكتاب في طبعته الأولى سنة 1957، ثم أعيد نشره في طبعة ثانية سنة 1972، وفي الكتاب نبذة عن بيئة الشاعر وحياته وتعليمه وهجرته وعلاقاته وتركه الوظيفة بسبب مواقفه الوطنية وأهم المؤثرات في فنه، وأصالته، ثم عرض الوثائق الشعرية والتعليقات الأدبية التي أعدت لتمهد أو توضح النصوص الشعرية. وقد اعتمد الأستاذ المصراطي على المخطوطات واستأنس بأصح المطبوعات التي وصفها بالردية إجمالاً.

تكریم الأستاذ : علي مصطفى المصري

.. مجلة الزماني

إن تكريم الإنسان في حد ذاته يدل على الإخلاص والوفاء، وإن أجمل الوفاء هو الذي يتم من الجماهير، أو من قبل هيئاتها العلمية والشعبية، فكم يسعد الإنسان عندما يقال في حقه كلمة طيبة تجعله يشعر بقيمة ما بذله من جهد وعطاء، ويحس بالرضى والطمأنينة على ما قدمه، فيزيد من جهده وعطاءه إلى آخر حياته، ويكون التكريم حافزاً لغيره على البذل والتضحية، واستفراغ الوسع فيما يعود على الوطن بالخير والتقدم في مختلف المجالات، وليس أشق على النفس من نكران الجميل والتغاضي عن حسنات كثيرة في مقابل هفوة إذا وضعتها في كفة الميزان رأيتها صاعدة للسماء، وأشد من نكران الجميل أن يشعر الباذل جهده، والمتفاني في مصلحة بلاده، والوهاب نفسه وروحه من أجلها، بعدم الاهتمام وقلة الاكتراث واللامبالاة، فلا يسمع كلمة طيبة، أو تحية صادقة، أو لفظة كريمة. وقديماً عانى أحد الفقهاء من هذه الحالة فقال:

رمى بي البحر درأ في بلادكم لكنني لم أصادف عندكم صدقاً
أصبحت عند أناس ضمت بينهم كالزهر في كف مزكوم فوا أسفاً

فالوفاء شيمة طيبة، وسنة حميدة، وظاهرة حسنة، إذا وجدته بين قوم فاعلم أنهم بخير، وأنهم مترابطون متحابون متماسكون، يشدون أزرهم، ويعملون جهدهم في سبيل سعادتهم ورفيهم، وإذا انعدم الوفاء بينهم، فهم أشد الناس عداوة، وأكثرهم بغضاً، وأشقاهم حياة، يميلون لكل غريب ولو كان فاسداً، ويحجمون عن كل قريب ولو كان فاقداً، تحجب أعينهم نظارة سوداء عن كل ما لديهم من آثار ومآثر، لهم حكم سابق على كل عمل محلي، وهو أن فاقد الشيء لا يعطيه، ونسوا سنة الحياة وتطورها، وأن التجارب مدرسة



الشعوب، وأن الإنسان هو الإنسان في كل زمان ومكان، ولكن الآخر يستفيد من تجربة السابق، وأن الثقافة توجد مع الشعوب، فلكل مجتمع ثقافة بصرف النظر عن مستواها.

والوفاء شيمة ترتبط بالعقيدة الإسلامية، وقد وعد الله به من أحسن وعمل صالحاً، قال الله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ دَعْوَةٍ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَلَهُمْ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ﴾ [الأحاف: 19]. فأحرى بنا التخلق بخلق القرآن الكريم، ولكن ما نلاحظه عند بعض الناس هو العكس تماماً، فهم ينكرون على هذه البلاد أن يكون فيها علماء وحكماء وكتاب وشعراء، وغيرهم من المتخصصين في مجالات أخرى مثل ما في غيرها من البلدان، ويصفونها بالعمق أو الموت الفكري، فهي مفازة ضاع من دخل فيها ونجا من خرج منها، ذلك قولهم الذي صدر دون اطلاع وترو، أو دراسة وتمحيص، أو جهل بما وجد من إنتاج علمي وأدبي في مختلف المجالات، ساعدهم في ذلك إعلام لم يعط للحركة العلمية والفكرية حقها، وعصبية متغلغلة لم تفلح تعاليم الإسلام في إزالتها، والحديث في هذا المقام طويل، وما جرنني إليه إلا هواجس النفس التي حركها الهوى إلى شيء اسمه الوفاء، وانطبق على قول القائل:

أوقد النار من رسالة ليلى واحذر السيل بعدها من دموعي
لقد أنجبت بلادنا عدداً كبيراً من الرجال والنساء الذين تميزوا بنشاط
ملحوظ، وجهد فائق، وعطاء دافق، وعلى مختلف الأزمنة، وفي العديد من
المجالات العلمية والثقافية والاجتماعية، وفي مقدمة ذلك حركة الجهاد التي
تميز بها هذا الشعب، وذلك كله يستحق الذكر، والثناء والشكر، والتقدير
والاحترام، والقول بأن الشكر لا يكون على الواجب، فهذه الجملة تقال
تواضعاً، فالشكر واجب حتى على أداء الواجب، وأحرى على ما يفوق
الواجب، هناك رجال عاشوا في هذه البلاد وسخروا حياتهم في سبيلها،
وأعطوها جهدهم وعلمهم وخبرتهم وجهادهم بما يرفع شأنها ويُعلي سمعتها،
ويزيد من تقدمها ورفيها، ويكتب سطور تاريخها، وما تاريخ البلدان إلا سيرة



رجالها، فهؤلاء جميعاً يستحقون من الذكر الجميل والإشادة والتكريم، وهو أقل الواجبات التي نقدمها إليهم.

إن تكريم الأديب الأريب الأستاذ علي مصطفى المصري الكاتب المعروف في الأوساط العلمية داخل ليبيا وخارجها، هو خير دليل على ما أشرت إليه من ضرورة الوفاء للرجال المخلصين، فهذا الرجل سخر حياته لوطنه منذ نعومة أظفاره، فبعد تحصيله العلمي الذي كان في البداية داخل الوطن، التحق بالأزهر الشريف حيث تخرج في كلية أصول الدين سنة 1946ف. ثم نال إجازة التدريس مع الشهادة العالمية من كلية اللغة العربية سنة 1949ف، بعدها عاد لأرض الوطن ليُسهم في خدمة بلاده بكل إخلاص وحب وتفان، ودخل معترك السياسة عندما كانت البلاد تعاني من الاستعمار، فطاف البلاد مع المجاهد بشير السعداوي رحمه الله، فكان الأستاذ المصري خطيباً متحمساً مجلجلاً يلهب حماس الجماهير للمطالبة باستقلال البلاد ووحدةها، وعدم خضوعها لإرادة فرد معين، أو نظام محدد، وعقب استقلال البلاد، ومن خلال المجلس النيابي في العهد الملكي، قام مع زملائه الوطنيين الأحرار بمعارضة بقاء القواعد الأجنبية، وصارع بقلمه ولسانه هذا الوجود الاستعماري الذي كان يجثم على الشعب الليبي ردىاً من الزمن ردىاً عن إرادته، إلى أن جاءت الثورة فأزاحته إلى الأبد، وأسس الأستاذ المصري صحيفة الشعب في ذلك العهد، ومن خلالها قام بتوعية الجماهير بمطالبها المشروعة وكشف الممارسات الخاطئة ضدها، لقد كانت تلك الصحيفة مع شقيقتها صحيفة البلاغ التي كان يصدرها المرحوم علي وريث، وجهود المخلصين الآخرين من أبناء الوطن في مختلف المناطق من بلادنا، هي التي جعلت شباب البلاد يلتفون في شكل حركة وطنية تلقائية ضد وجود القواعد العسكرية الأجنبية، وبقايا الاستعمار الإيطالي الفاشستي الذين سيطروا على اقتصاد البلاد وتحكموا في خيراتها، ولإصلاح البلاد في جميع المجالات، وأسهمت تلك الكتابات في إيقاظ الشعور الوطني وتحريك المشاعر الفياضة، وتكوين رأي عام مستنير بضرورة التغيير، فكانت



البلاد في تلك الآونة تعيش في حركة جهاد سياسي شارك فيه كل مواطن على مختلف المستويات ولو بالمشاعر والأحاسيس.

وشارك الأستاذ علي مصطفى المصراطي في الحياة الثقافية مشاركة فعالة، وأسهم في مسيرتها بتأليفه لعدد من الكتب جعلته رائداً في هذا المجال، وأغنت المكتبة الليبية، وساعدت في نشر الثقافة، وغطت نقصاً كانت تعانيه، وقد شملت مؤلفاته عدة مجالات، فهو قد قام بدراسة بعض الشخصيات الليبية، فقدم عنها دراسة مستقلة في كتاب، شملت عدداً من الشعراء، منهم: إبراهيم الأسطى عمر، وأحمد الشارف، ومصطفى بن زكري، وعدداً من المجاهدين، منهم: غومة المحمودي فارس الصحراء، وسعدون السويحلي بطل معركة المشرك، ومن الفنانين جمال الدين الميلادي، كما قام بكتابة تراجم لبعض علماء ليبيا عبر التاريخ، وكشف الغطاء عنهم بذكر أعمالهم ومؤلفاتهم ليعرفهم الجيل الحاضر والمستقبل، فهم جزء من تاريخ ليبيا الثقافي، وكان ذلك في كتابه: «أعلام من طرابلس»، و«مؤرخون من ليبيا»، كما حقق بعض الكتب المخطوطة التي لها علاقة بالتاريخ الليبي ومسيرته الثقافية، مثل «نفحات النسرين» لأحمد التائب، و«رحلة الحشاشي إلى ليبيا»، و«رسائل القليبي بين تونس وطرابلس»، إضافة إلى ذلك، كتب في عدة مجالات أدبية تناولت المجتمع الليبي وصحافته وأمثاله الشعبية وعاداته وتقاليده، ولم ينس الأستاذ المصراطي من عاش معه وعرفه عن كتب ممن تميزوا ببعض الأشياء، فكتب عنهم في كتابه «نماذج في الظل»، يضاف إلى ذلك مجموعات من القصص، ولست هنا في مقام الحصر أو التقييم، وإنما الذكر فقط والذكرى تنفع المؤمنين.

ومع هذا العطاء المتدفق لأستاذنا علي مصطفى المصراطي، خلال مسيرة عمره التي نرجو الله سبحانه وتعالى أن يمدّها مع الصحة والسعادة، فإن الرجل ما زال يواصل درب العطاء، فهو يشارك في أغلب الندوات ويحضر الأمسيات الثقافية والمؤتمرات العلمية، وينطلق صوته من خلال منابر الإعلام مسهماً في نشر الثقافة بعلمه الواسع وثقافته الغنية، وما زلنا ننتظر منه المزيد إن شاء الله



تعالى، كما أنه ما زال يعيش الحياة في بساطته المعهودة وسماحته وتواضعه، ومرحه المتمثل في نكاته التي تأتي بسرعة البرق في أي حديث يجريه، وتلك سمة يعرفها عنه كل من رافقه ولو لحظات بسيطة.

ولقد تم تكريم الأستاذ علي مصطفى المصراطي من قبل الثورة أكثر من مرة، وكانت آخرها منحه جائزة الفاتح التقديرية عرفاناً بجهوده في مجال الثقافة، ووفاء لذلك العطاء الكثير، وقيام كلية الدعوة الإسلامية بتكريم هذا الأستاذ بادرة طيبة وسنة حميدة تدل على الإخلاص والوفاء لمن هم أهل لذلك، كما تدل على تشجيع المسؤولين بهذه الكلية الناهضة لرجال العلم والثقافة في بلادنا الحبيبة، وكل ما أرجوه أن يشمل التكريم البقية من الرعيل الأول الذين أسهموا وأعطوا ويذلوا في سبيل مسيرة العلم والتقدم بهذه البلاد، والذين لهم أفضال علينا لا نحصى ولا تعد، فهم شيوخنا وأساتذتنا وعلمائنا، ويقع علينا واجب الإشادة بهم والاعتراف بفضلهم، حتى يرتبط الخلف بالسلف، ويجد الوفاء مكاناً فسيحاً بيننا، وما أحوجنا لذلك.

معنى التكريم ودواعيه

د. عبد الحميد البرزاني

إذا كانت الحضارات تقدر بما تتركه من آثار فكرية وعطاءات علمية فإن الجدير بالتقدير والتكريم هو ذلك الإنسان الذي أشع بنور فكره وومضات عقله على مادة عصره فحولها بذلك الفعل إلى حضارات وأمجاد.

ويمثل الأستاذ الكبير علي مصطفى المصراطي ومضة رائدة من ومضات العطاء في هذه الأمة المجيدة خلال عصرها الحديث، فبفضله وطائفة قليلة من زملائه الرواد بدأت نهضة مباركة في حياتنا الثقافية.



ويكتسي تكريم هذا الرائد المعطاء معاني عدة: أولها - وفاء اللاحق للسابق، وفضيلة الاعتراف بالجميل التي يتميز بها مجتمعنا العربي المسلم.
وثانيها - دفع الأجيال إلى تقدير الكلمة وصناعتها لأنها أساس الحضارات، والعلامة الفارقة بين الإنسان وبقية الكائنات الحية.

وثالثها - مراجعة ما قام به الرجل من أعمال بتقويم تجربته، والوقوف عند حصاد سنوات عمره في هذا الحقل الحضاري المهم، لأن في ذلك وقفة مع الذات، ونظرة تأمل لمسيرة الأمة في جانب مهم من جوانب نهضتها هو الجانب الفكري وتاريخه.

وأخيراً فإن مثل هذه الفرص النادرة في حياة الشعوب دليل على شفافيتها وتجاوزها لمطالب النفس الدنيا إلى عوالم أرحب وفضاءات أسمى، هي فضاءات الروح والعقل، أو ومضات الفكر والذوق، أو خلاصة الحضارة.

ولسبعون وارفة

أبراهيم القاسم أبو ريد

وما يسطّره من أحرف قلم	بالنون جاء صريحاً يا له قسم
تنسق الحرف بالتركيب ينسجم	جل الذي ألهم الإنسان موهبة
مع الزمان يزيد الفضل والنعم	قُدست يا حرف كم أسديت من نعم
بك الخواطر والأفكار ترتسم	يا خير مكرمة للناس خالدة
بالنطق مختلفاً تعددت أسم	وآية باختلاف اللون شاهدة
ولا تطورت الأفكار والنظم	لولاك ما حفظت يا حرف معرفة



كل الروافد للإبداع مترعة
يا صاحب القلم المعطاء في كرم
خمسون عاماً وكم أبدعت من درر
يا نصف قرن من الإبداع متصلاً
هل أربعون من الأسفار شاملة
كم من خطاب له الأسماع مرهفة
كم منبر يا عليّ راح منبهراً
ماذا أقول وللإطناب متسع
كُرمت من رائد للفكر محتسباً
موسوعة كزهور الروض مشرقة
لك التحية والسبعون واردة
نعتز بالمبدع المعطاء في شرف
لك المعزة يا شماء باقية
أبناؤك الصيد ما فلت عزائمهم
شحذ العزائم والأجيال واعدة
يُقدّس الفكر دوماً كل مُبتكر
يا راعي الحفل والتكريم معذرة
لك الشناء وقد سجلت ماثرة
وللجميع من الأعماق عاطرة

من الزلال يعب العرب والعجم
في مثل فيضك حقاً يذكر الكرم
وبالجواهر عقد الفكر ينتظم
وما تنكّبت الأخلاق والشيم
كل الذي بثّه من الخطاب فم
عند المحافل بالإعجاب تختتم
يكاد من نشوة بالجمع يلتحم
لكنني باختصار القول ألتزم
أواصر الحرف دوماً ليس تنفصم
في كل ما قدّمت بالجد تتسم
عمراً مديداً من الإبداع يا قلم
بالصدق ملتزماً بالله يعتصم
دوماً يورثها عبر الوريد دم
رغم الحصار ولا هانت لهم ذمم
وفي ذراك عزيزاً يشمخ العلم
وكل مكتشف للعلم يفتنم
تأخر الشكر فالأفكار تزدهم
بكل مفخرة تُمجّد القيم
تحية الود كالأزهار تبتسم
طرابلس في 18/8/96 ف

الأستاذ ، علي مصطفى المصري . حياته وأعماله

إعداد الأستاذ ، عبدالله مطران

الاسم : علي مصطفى المصري .

تاريخ الميلاد : 1926 / 8 / 18 .

المؤهلات العلمية : العالمية من كلية أصول الدين 1946 .

العالية مع تخصص التدريس من كلية اللغة العربية / الأزهر
1949 .

مجالات الكتابة : النقد ، التاريخ . التراجم . المجتمع الليبي . القصة . الصحافة
التراث .

السيرة:

ولد عام 1926 وتلقى تعليمه الأول بمدرسة الجلايين الأولية ، وببلاق
1933 ، ثم التحق بالأزهر حيث كان ضمن المهاجرين الليبيين بالاسكندرية ، ومن
الأزهر نال العالمية من كلية أصول الدين عام 1946 ، ثم العالية مع تخصص
التدريس من كلية اللغة العربية بالجامعة الأزهرية عام 1949 ، وقد درس على كبار
علماء الأزهر في تلك الفترة من بينهم د . محمد يوسف ومحمود قاسم ومظهر
سعيد وصالح شرف . وعيسى منون والخضر حسين ، وحبيب الله الشنقيطي ود .
عطية الأبراشي الذي أشرف على تأهيله في مجال التدريس ، وقد كان من أشهر
زملائه في الدراسة بالأزهر الكاتب الإسلامي الكبير د . صبحي الصالح وخالد
محمد ، وأحمد الشرباصي .

مارس بعد تخرجه في الأزهر العمل في مجال التدريس بمدرسة الأقباط



(المدرسة المصرية) بشبرا، وقد اشترك خلال تلك المرحلة في المظاهرات الشعبية التي كانت تطالب بالجلء عن مصر فاعتقل بسجن قارة ميدان.

كان عضواً بحزب المؤتمر الوطني الذي أسسه بشير السعداوي، وخطيباً له، وذلك في الفترة من عام 1948 وحتى عام 1951، وسجن ثلاث مرات بسبب مواقفه الوطنية والقومية الرافضة للوجود الأجنبي بليبيا، وذلك خلال العهد الملكي، وفي سنة 1960 انتخب عضواً لمجلس النواب وكان الصوت المعارض والمطالب بإجلء القواعد الاستعمارية ووحدة البلاد. نشر إنتاجه الأدبي الأول في الصحافة المصرية، ثم بالصحافة الليبية والعربية، حيث نشر في صوت الأمة الأسبوع والأيام وآخر ساعة والأهرام بالقاهرة ثم بالمرصاد، وطرابلس الغرب وهنا طرابلس، والرائد، وشعلة الحرية، والشعب، والإذاعة. والمساء، والأسبوع الثقافي، والثقافة العربية، وتراث الشعب، والفصول الأربعة، والشمس، والجمهورية، والطريق اللبنانية وقصص التونسية.

حضر العديد من المؤتمرات والمهرجانات والندوات الأدبية والفكرية بالجمهورية العظمى والوطن العربي من بينها ندوة الفكر الثوري بليبيا، ومؤتمر الكتاب والأدباء الليبيين الأول، وندوة فلسطين ومهرجان ابن طفيل بلبنان، ومهرجان المريد لعدة دورات، وترأس المؤتمر الأول لأدباء المغرب العربي، وندوة الغزو الثقافي في تونس، والمؤتمر الإسلامي ببغداد ومؤتمر تاريخ الجبرتي بالقاهرة وذكرى طه حسين بالقاهرة، ومثوية خير الدين التونسي ومثوية بيرم الخامس بتونس، وندوة القصة ببغداد، ومؤتمر العلاقات العربية التركية بإسطنبول، ومهرجان الثقافة والفنون بإشبيلية، كما رأس وفد الأدباء والكتاب الليبيين في مؤتمرات الأدباء والكتاب العرب في كل من القاهرة وتونس والجزائر وبغداد ودمشق.

تولى العديد من المهام الثقافية والإعلامية، من بينها رئاسته لمجلة (هنا طرابلس) سنة 1954، ورئاسته للجنة العليا لرعاية الآداب والفنون، وأمانة رابطة الأدباء والكتاب بالجمهورية، كما تولى مهام مدير الإذاعة الليبية، وأصدر ورأس



تحرير صحيفة الشعب، كما عمل بوزارة العدل وأسهم في لجنة صياغة القوانين بها، ثم بإدارة المطبوعات. قدم للإذاعة عشرات البرامج الإذاعية والأعمال الدرامية، كما كتب العديد من الأغاني. ومن أشهر برامجه الإذاعية (قراءات ليبية) (حديث الصباح) (كتاب الليلة) (في رحاب القرآن) ومن أعماله الدرامية (مسلسل ابن بطوطة) (مسلسل جحا) (مسلسل روى البخاري).

أجريت معه العديد من المقابلات الإذاعية والأحاديث الصحفية في إذاعات لندن، طنجة، الرباط، الكويت، تونس والأردن، وفي مجلات الثقافة العربية، والفصول الأربعة، والغريال، وآخر ساعة، والمصور، والفرسان. كتب عنه العديد من الكتاب العرب والأجانب من بينهم طه حسين، وأنيس منصور ومصطفى محمود، ومحمد فريد أبو حديد، ونعمات أحمد فؤاد، ونقولا زيادة، وعبد الله السمان، وعلي خشيم، ومحمد وريث، وحسين مؤنس، وأبو القاسم كرو، وأنور الجندي، ومحمد محفوظ (التونسي)، وشرباتوف الروسي، وجاك بيرك الفرنسي، وعارف الصيني، وبخمن الألماني، وعبد الكريم جرمانوسالمجري، وريزتانو الإيطالي.

وأصدر الأديب نجم الدين غالب الكيب كتاباً عنه بعنوان (علي مصطفى المصراطي الباحث الأديب) وأعدت عنه الروسية ناناليا دراسة للدكتوراه بعنوان (الإبداع الفني في قصص علي مصطفى المصراطي)، كما أعد الباحث الحازمي مصباح رسالة ماجستير عن أدبه بعنوان (فن المقالة والقصة عند علي مصطفى المصراطي)، بإشراف الدكتور الصيد أبو ديب ويقوم عبد الله مليطان بجمع المقالات والدراسات والمقابلات التي أجريت عنه ومعه تحت عنوان (هذا هو المصراطي).

ترجمت أعماله إلى عدة لغات منها الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والصينية. تحصل على العديد من الجوائز والأوسمة، من بينها وسام الريادة في عيد الوفاء بالجمهورية، وجائزة الفاتح التقديرية، ووسام الثقافة اليميني، كما حصل على شهادة تقدير عن جهوده في إحياء التراث في الاحتفال بعيد العلم الأول سنة 1970 إفرنجي.

العضويات:

عضو مجلس النواب - عضو مجلس الأمة الاتحادي - عضو رابطة الأدباء والكتاب بالجمهورية - عضو اتحاد الكتاب العرب - عضو الأكاديمية المغاربية .

المؤلفات:

- 1 - أعلام من طرابلس، مطبعة ماجي 1955 (ف).
- 2 - لمحات أدبية عن ليبيا، المطبعة الحكومية 1956 (ف).
- 3 - شاعر من ليبيا إبراهيم الأسطى عمر، مكتب الشرق 1957 (ف).
- 4 - جعافى ليبيا، مكتب الشروق 1958 (ف).
- 5 - صحافة ليبيا في نصف قرن، دار الكشف 1960 (ف).
- 6 - غومة فارس الصحراء، مكتبة الفرجاني 1960 (ف).
- 7 - كفاح صحفي، دار الغندور 1961 (ف).
- 8 - المجتمع الليبي من خلال أمثاله الشعبية، طرابلس 1962 (ف).
- 9 - مرسل وقصص أخرى، المكتب التجاري 1962 (ف).
- 10 - ابن حميدس الصقلي، دار المعارف 1963 (ف).
- 11 - الشارع الممزق، دار الكتاب 1963 (ف).
- 12 - شاعر من ليبيا أحمد الشارف، المكتب التجاري 1963 (ف).
- 13 - أسد بن الفرات فاتح صقلية، المؤسسة العامة للتأليف 1964 (ف).
- 14 - حفنة من رماد، دار الغندور 1964 (ف).
- 15 - سعدون البطل الشهيد، المكتب التجاري 1964 (ف).
- 16 - ابن غلبون مؤرخ ليبيا، اللجنة العليا لرعاية الآداب 1966 (ف).
- 17 - الصلات بين ليبيا وتركيا التاريخية والاجتماعية - اللجنة العليا لرعاية الآداب 1968 (ف).
- 18 - مجمع الجهلة، مكتبة الفكر 1972 (ف).
- 19 - مؤرخون من ليبيا، المطبعة السريعة 1977 (ف).
- 20 - جمال الدين الميلادي، مطابع الثورة العربية .

21 - التعبيرات الشعبية دلالات نفسية واجتماعية - المنشأة العامة للنشر 1982 (ف).

22 - خمسون قصة، الدار الجماهيرية 1983 (ف).

23 - الجنرال في محطة فكتوريا، الدار العربية للكتاب 1991 (ف).

24 - القرد في المطار، الدار الجماهيرية 1992 (ف).

25 - صائد القراشات، الدار الجماهيرية 1992 (ف).

26 - عبد الكريم تحت الجسر، صوت الإبداع 1992 (ف).

27 - قطرات من يراع، الدار الجماهيرية 1992 (ف).

28 - الشمس والغربال، مطبعة الدجوي 1967 (ف).

29 - نماذج في الظل، مطبعة الثورة العربية 1978 (ف).

30 - الطائر الجريح، الدار الجماهيرية 1995 (ف).

31 - فنون الأدب الشعبي في ليبيا، المطبعة الحكومية 1966 (ف).

32 - الهادي عرفة (بالاشتراك) مع محمد ميلاد مبارك، مركز الجهاد 1995 (ف).

33 - نفحات النسرين والريحان فيمن ملك طرابلس وكان بها من الأعيان [تحقيق] المكتب التجاري 1963 (ف).

34 - رحلة الحشائشي [تحقيق]، دار لبنان للطباعة 1965.

35 - ديوان مصطفى بن زكري [تحقيق]، دار لبنان للطباعة 1966.

36 - ديوان أحمد البهلول [تحقيق]، دار لبنان للطباعة 1967.

37 - رسائل أحمد القليبي بين طرابلس وتونس [تحقيق]، الدار العربية للكتاب.

المخطوطات:

1 - عمر المختار (دراسة).

2 - رمضان السويحلي، (دراسة).

3 - بشير السعداوي، (دراسة).



- 4 - رفاق سعدون، (دراسة).
- 5 - قنانه (شاعر من فزان)، (دراسة).
- 6 - حول كتابة التاريخ الليبي، (دراسة).
- 7 - عاشور في الطابور، (رواية).
- 8 - ذكريات إذاعية.
- 9 - صدمة دراجة، (رواية).
- 10 - حكايا، (قصص).
- 11 - تاريخ الصحافة التونسية، (دراسات).
- 12 - تاريخ التعليم في ليبيا، (دراسات).
- 13 - لقاء وحوار، (لقاءات).
- 14 - التصوف والصوفية في ليبيا، (دراسات).
- 15 - لهجة ليبيا، (دراسات).
- 16 - جد في هزل وحقيقة في خيال، (أدب سافر).
- 17 - قال الدرويش لولده، (خواطر).
- 18 - فردوس الأدباء.
- 19 - أيام الرواق، (سيرة ذاتية).
- 20 - التعبيرات الشعبية دلالات نفسية واجتماعية من ج2 - إلى ج10، (دراسات).
- 21 - نماذج في الظل من ج2 - إلى ج10، (تراجم).
- 22 - ملحمة زجلية باللهجة المصرية، (شعر).
- 23 - مسرحيات، (مسرح).
- 24 - خمسون قصة أخرى، (قصص).
- 25 - الأخطبوط.
- 26 - إسلام عدي.
- 27 - جوانب من حياة رفيق وأدبه.



الشيخ الماقوري في ذمّة الله

في يوم الأحد الخامس عشر من شهر الفاتح سنة 1997 سكت قلب العالم الجليل والأديب الأريب الشيخ سالم أحمد الماقوري، ذلك القلب الذي خفق بالإسلام وبالعروبة وأفعم بحب الناس كل الناس وعلى الأخص منهم أبنائه الطلاب وزملاؤه الأساتذة.

سكت قلب الماقوري في عقده السابع، بعد عمر قضاه في التحصيل العلمي، درس خلاله العلوم الدينية، ودّرس علم الفقه والحساب والفرائض والتربية الوطنية والتاريخ، وعني بضبط القرآن الكريم، وأفاد الناس بحلّه لمستعصي مسائل المواريث، وأسهم في إعداد مناهج التعليم، وفي تحديد مواقيت الصلاة.

نال درجة الماجستير في موضوع يدور في فلك اهتمامه بالإنسان المسلم واختياره الإلهي ليكون نموذجاً حياً للحياة البشرية. وذلك هو الموضوع الذي تدور عليه معظم خطبه ومواعظه على تنوعها واختلاف مشارب مصادرها، وتلك هي رسالته في الحياة.

فقدنا الأستاذ الماقوري في مجال آخر لا يخلفه فيه أحد، هو معارفه الشخصية ومحفوظاته الخاصة لأثار أعلام ليبيا، ممن لا يعرف غيره عنهم ما يعرفه، فكان بذلك مقصداً للباحثين في التاريخ الثقافي، ولكننا مع الأسف لم نحظ منه بتأليف مطبوع يجمع شتات معارفه المريضة، ولعل مخطوطاته تحتوي على هذا الصنيع.

وللشيخ الماقوري ولع بجمع الكتب النادرة، يسعى لشراؤها من كل مكان ويسترخص في سبيلها كرائم الأموال، ولا يوصي المسافرين بغير كتاب نادر سمع عنه أو ظن وجوده في هذه البلاد أو تلك.

زاره أحد مشاهير العلماء في معهده، فحدثه الشيخ عن كتاب في الفقه المالكي نادر لمؤلف مشهور يوجد لدى الخاصة من علماء البلاد، فأنكر ذلك العالم نسبة الكتاب إلى المؤلف، واندھش عندما أخرج له الكتاب من مكتبته، وقال: لو لم تكن في زيارتي لهذا القطر إلا هذه المعلومة لكنت كافية.

زُهِيت به مجالس الدروس الرمضانية في المغرب فكان يُعهد إليه بإدارة بعض جلسات المناقشة، وشهد له العلماء في هذه المجالس بالبراعة في البيان والإتقان في العرض وصحة الضبط للمسائل العلمية.

رحم الله شعبنا الكبير سالم الماقوري وأسكنه فسيح جناته، وألهم آله وذويه جميل الصبر والسلوان:

أرثيك أم يرثي العلوم بياني يا واحد الأشباه والأقران
علمُ الفرائض من سواكم شيخه إن غمَّ غائصة على الأذهان
تاريخنا العلمي شأن آخر حزتم به مجداً، وبالبرهان
وقديم علم الوقت أنتم أول في ضبطه والآخرين ثواني
والشعر والأدب الرفيع مجالكم شهدت بذاك مجالس الخُلان
نادى العروبة شاهداً بشقاته (وشهود كل قضية اثنان)
يا راوي الأدب الرفيع وجامع ال علم المتين وحافظ القرآن
عمت مصيبة موتكم أرواحنا فعزأنا في الصبر والسلوان
إن كان في الذكر الجميل حياتكم فلكم بإذن الله عمر ثان
د. عبد الحميد عبد الله الهرامة

مراجعة الكتب

أحوال الناس وذكر الخاسرين والزاجين منهم

(للغز بن عبد السلام ت 660 هـ)

راجعته وعلق عليه

عبد الرحيم احمد قمحية

مراجعة: الدكتور محمد بن الحاج

هذا أثر من آثار سلطان العلماء الغز بن عبد السلام السلمي (ت 660 هـ) في القاهرة، راجعه الأستاذ عبد الرحيم أحمد قمحية وعلق عليه، وقدم له الأستاذ عبد الحكيم بحلاق، وأصدرته دار الناغبة في سوريا ودار القادري في بيروت (د.ت) في نيف وتسعين صفحة من الحجم العادي.

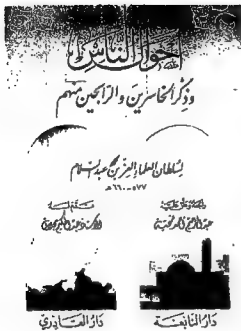
يضم الكتاب ثلاث رسائل صغيرة للإمام الغز هي:

1 - أحوال الناس وذكر الخاسرين والزاجين منهم.

2 - الفرق بين الإيمان والإسلام.

3 - فوائد البلوى والمحن.

ولا شك في أن نشر مثل هذه الرسائل القيمة، ولعالم عامل مثل الإمام ابن عبد السلام هو من أجل الأعمال التي يُتقرب بها إلى الله تعالى، لما فيها من نفع



جزيل للقراء، تنشرح به صدورهم، ويقوى إيمانهم، وترداد معارفهم.

إن المسلم يتتهج حقاً وهو يتلقى الجديد الذي تدفع به المطابع من عيون تراثنا العظيم، لكنه يأسف كل الأسف حين يمسك بهذا الجديد ويتفحصه فيصطدم بماخذ علمية قاصمة، تغير رأيه فيه وتنقص من قيمته لديه. وهذا هو ما حدث لي مع هذا الكتاب الجديد.

يبدو أن السيد عبد الرحيم قمحية الذي قام بمراجعة هذه الرسائل والتعليق عليها، ليس له أي دراية بعلم تحقيق التراث ومتطلباته، ويتضح هذا في الأمور الآتية:

أولاً: لم يذكر البتة النسخ المخطوطة التي اعتمد عليها في التحقيق، ولم يضع صوراً أو نماذج منها كما يفعل المحققون.

ثانياً: اكتفى بنسخة واحدة لكل رسالة من تلك الرسائل ونسخها وضبط كلماتها، وعزا آياتها وخرّج أحاديثها. وهذا تفريط كبير يفقد العمل قيمته العلمية، ويدين صاحبه بالتقصير، إذ كيف يتأتى تحقيق أي أثر علمي دون إجراء مسح كامل لنسخه الموجودة في مكتبات العالم، ثم تحديد المنهج المناسب لعملية التحقيق والتوثيق^(١). وكل هذا لم يفعله السيد قمحية!!

ثالثاً: هناك مقدمة علمية مهمة تنصدر أي عمل تحقيقي من هذا النوع، يتحدث فيها المحقق عن أهمية النص المحقق، ودواعي تحقيقه وإخراجه للناس، ومدى إسهامه في مجاله العلمي، وما هي نسخه المتوفرة وما أوصافها والمنهج المناسب لتحقيقها. . . وكل ذلك لم يفعله السيد المذكور.

(١) معلوم أن الأستاذ إياد خالد الطباع قد قام بشكراً بتحقيق هذه الرسائل الثلاث ضمن سلسلة مؤلفات الإمام العزّ بن عبد السلام، وأخضعها للمنهج العلمي في فن التحقيق، وصدرت عن دار الفكر بدمشق، ودار الفكر المعاصر ببغروت.

رابعاً: نقل أسماء مصنفات العزّ بن عبد السلام في (ص19) دون تمحيص وتحقيق، فوقع فيما وقع فيه كثيرون، حيث نسب إليه الكتابين المعروفين: «كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار، وشرح السؤل (كذا) والأمل في علمي الأصول والجدل» وهما من الكتب المنسوبة خطأ لابن عبد السلام⁽²⁾.

خامساً: بالرجوع إلى الكتب التي ذكرت مصنفات العزّ، والنسخ الموجودة لهذه الرسائل المذكورة، نعلم أن لها أكثر من عنوان محدد، لكن السيد قمحية هنا لم يشر إلى ذلك، الأمر الذي يوحي إلى القارئ بأن هذه هي العناوين الوحيدة لهذه الرسائل، ولا يوجد غيرها. وفي هذا ما فيه من تقصير واضح.

سادساً: عند نهاية الرسالة الثالثة، وهي (فوائد البلوى والمحن) هناك عبارة في النسخة التي حققها الأستاذ إياد خالد الطباع تقول: «وكان الفراغ منه لتسع خلون من شهر ربيع الأول سنة خمس وخمسين وستمائة، غفر الله لقارئه ومستمعه وكتبه ولجميع المسلمين، والحمد لله وحده». هذه العبارة لا وجود لها في عمل السيد قمحية، وهذا يعدّ منقصة وعيباً يؤاخذ عليه، إلا إذا افترضنا أنه اعتمد على نسخة أخرى ليست بها تلك العبارة، وهو افتراض - فيما أرجح - بعيد.

سابعاً: هناك أشطار ثلاثة من الشعر ضمّنها العزّ بن عبد السلام.

الأول: في رسالة (أحوال الناس...) ص29 وهو:

ليس التكحل في العينين كالكحل

والثاني: في الرسالة نفسها (ص30) وهو:

نفس عصام سؤدت عصاماً

والثالث: في رسالة (فوائد البلوى والمحن) ص80 وهو:

وإنما يرحم العشاق من عشقا

(2) انظر مقدمة تحقيق كتاب (مجاز القرآن) للعزّ - بتحقيق د. محمد بن الحاج مطبوعات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس.

لكن السيد قمحية أثبتها في بداية الأسطر كأنها عبارات نثرية عادية، ولعله فعل ذلك لعدم إدراكه أنها أشطار شعرية. أما إذا كان يدرك أنها كذلك، فقد كان عليه أن يضعها وسط الصفحة بين نجمتين، كما هو معتاد أن توضع الأشطر المفردة، كما كان عليه أيضاً محاولة عزوها إلى أصحابها. نعم إنه فعل ذلك في (ص30)، لكنه لم يذكر أنه شطر من الشعر، بل ساقه على أنه مثل نثري مستمر، وكان عليه أن يرتب الأمر على هذا النحو:

نفس عصام سوّدت عصاما
وعلمته الكر والإقداما
وجعلته ملكاً هماما

وهي أبيات مشطورة كما هو واضح هنا.

وبعد، فهذا مثال يتكرر في ساحتنا العلمية والثقافية، ونموذج من المنشورات التي لا تخضع للمراجعة العلمية والمعايير الفنية المتعارف عليها في مجال البحث والتحقيق، نشكر لصاحبه غيرته على التراث وحرصه على إخراجه للناس ليفيدوا منه، ولكن نأخذ عليه إخلاله بالأصول والقواعد العلمية، وننبه أبناءنا من الباحثين والمحققين إلى هذه الظاهرة حتى يعرفوها ولا يقعوا في أمثالها.

والله نسأل الهداية والتوفيق.

ملحة الاعتقاد

للعز بن عبد السلام (ت 660 هـ)

عني بتصحيحه والتعليق عليه الأستاذ حسن السماحي سويدان،
وصدر عن دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع في بيروت ودمشق
(ط1) 1413 هـ / 1993م

مراجعة الدكتور محمد بن الحاج

هذا الأثر على صغر حجمه يمثل شخصية العز بن عبد السلام في تمكنه من العلم، وشجاعته في إبداء الرأي، والانتصار للحق، وعدم ممالأة ذوي النفوذ والسلطان مهما كان، وإن إخراج مثل هذا الأثر إلى دنيا الناس في العصر الحاضر بما يعج به من باطل وجهل وجاهلية رعاء تستبد بالحق ويخلق الله، لهو عمل طيب يستحق الإشادة والإكبار. ولو لم يكن لمثل هذا الأثر العلمي القيب من فائدة إلا تنبيه علماء اليوم وفقهاء هذه الأمة وتحذيرهم، وضرب المثل الحي للصدع بالحق في وجه الباطل لكفاه. وكم نحن بحاجة إلى بعث آثار أسلافنا العظماء واستحضار مواقفهم التي تمثل عزة العلم والعلماء ونشرها، علها تحرك الهامدين وتنبه السادرين وترشد الناكبين عن جادة الله.

هذا عن قيمة (ملحة الاعتقاد). أما عن أسلوب تقديمها وإخراجها، فإن



لدينا بعض الملاحظات التي
تمنينا أن لو لم يقع فيها
الأستاذ الفاضل الذي تكرم
بالتصحيح والتعليق:

(الأولى) وهي ملاحظة
منهجية: إذ قدمت (ملحة
الاعتقاد) خلواً من أي إشارة
إلى أصولها المخطوطة، أو
حتى إلى الأصل المطبوع
وغير المحقق الذي نقلت
عنه. وهذا النقص الفادح
يتعارض مع أساليب إحياء
التراث وضوابطها، حيث لا

يجوز إخراج أي أثر قديم ما لم يحيط بجميع نسخه المخطوطة، فتجمع من
مظانها، ثم تقرأ بعناية تامة لتحديد تواريخ نسخها وصلتها بالمؤلف ودراسة
ظروف تداولها، ثم أخيراً اختيار المنهج المناسب لتحقيقها التحقيق الدقيق،
 وإخراجها إلى القراء كما تركها صاحبها قدر الإمكان.

إننا هنا لا نجد شيئاً من ذلك، لكأن صاحب الملحة نفسه رحمه الله
موجود بيننا، وقد تولى بنفسه طبع هذه الملحة وقدمها مباشرة إلى القراء ١١.

(الثانية) ملاحظة فنية منهجية أيضاً، وهي إهمال الأستاذ المصحح عزو
الآبيات الشعرية التي ساقها الإمام العزّ في (الملحة)، إذ اكتفى بنسبة بيتين في
صفحتين مختلفتين فقط، وترك البقية وهي عشرة استشهادات شعرية دون نسبة.

(الثالثة) نقل الأستاذ المصحح ترجمة الإمام العزّ مباشرة من طبقات
المفسرين للداودي (308 - 323) مصورة بهوامشها، ولم يشر إلى ذلك إلا في
هامش آخر صفحة من المتن. والصحيح كان عليه إبراز ذلك في عنوان
الترجمة منذ بدايتها في (ص9) بأن يقول في متن الصفحة: ترجمة المؤلف من

طبقات المفسرين للداودي، ويشير الهامش إلى الصفحات والطبعة وهل هي محققة أو ليست محققة.

(الرابعة) التلخيص المنقول بعنوان (عقيدة الإمام الأشعري) لم يذكر له الأستاذ المصحح إحالة تدل على موقعه من كتاب «الإبانة في أصول الديانة» وتحدد الصفحات والطبعة ونوع النشر تحقيقاً أو دون تحقيق.

هذه الملاحظات الأربع، وإن كانت لا تهتم القارئ العام، فهي أمور علمية مهمة جداً، ولا يجوز التفريط فيها، لأنها تضمن دقة العمل العلمي وموضوعيته، وتؤهله ليكون مرجعاً علمياً موثقاً فيه بين الباحثين والدارسين. وعسى أن يطلع الأستاذ المصحح على هذا الكلام ويفيد منه في طبعة جديدة لهذا الأثر النفيس.

العزیز عبد السلام

سلطان العلماء

تألیف عبد النعم الحاشی

د. محمد بن الحاج

هذا أثر جديد يطل على دنيا الناس، يقدم إليهم علماً فذاً من أعلام هذه الأمة في سلسلة بعنوان (سلسلة أعلام العلماء (1)) عن دار ابن كثير بدمشق - بيروت (ط1/ 1414 هـ/ 1993م) في طبعة أنيقة عدد صفحاتها (110) صفحات من القطع الصغير. هذا العالم الفذ هو سلطان العلماء عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت 660 هـ) الذي تناولت كتب التراجم أخباره بكل الاعتزاز، وأثارت شخصيته كثيراً من الأفلام الصادرة في هذا العصر، فألفت عنه معرزة به أجيالنا الحاضرة والمستقبل، علّها تقبس من مآثره الرائعة وتقتدي بمواقفه الخالدة، وتربي أبنائها على ورعه وقوته في الحق، وإخلاصه لله تعالى.

إن هذا الاتجاه الطيب الذي انتهجه أمثال مؤلف هذا الكتيب واحتضنته (دار ابن كثير) هو مسعى مبارك لتقديم السلف الصالح للنشء الجديد، وكم

نتمنى أن ينشط علماؤنا وأدباؤنا فيخرجوا لنا مئات التراجم التي يزخر بها تراثنا المجيد، مصوغة في أسلوب عصري سهل جذاب.

ولما كان الهدف من مثل هذه التراجم المفيدة مخاطبة قطاعات الناشئين والشباب قبل غيرهم، فقد صار لازماً أن يكون أسلوبها ملائماً ومشوقاً لا ترهقه الصرامة العلمية والحجاج المنطقي الجاف من جهة، ولا ينحط به الإسفاف، أو يميّعه الخيال المجنّح الذي يحرف حقائق الأحداث أو يختلقها أو يبالغ في تصويرها من جهة أخرى. لذلك فإن كتابة مثل تلك التراجم تحتاج إلى قدرة خاصة، تسوق الحقائق في ثوب مشوق جذاب مقنع، وتحيل النقول المختلفة إلى مصادرها ومراجعها بدقة، حتى يكون ذلك برهاناً للكتاب بين يدي ما يقدمه للقراء، ودليلاً مرشداً لأي باحث أو دارس يريد العودة إلى تلك النصوص في مظانها ليتأكد منها أو يتوسع في الاستفادة منها.

بهذا الفهم المحدّد لما ينبغي أن يكون عليه التأليف في هذا المجال أقدمتُ بلهفة أقرأ كتيب الأخ الكريم عبد المنعم الهاشمي شاكراً له حسن اختياره لهذه الشخصية، وحسن نواياه لإفادة القراء اليوم وغداً. لكن للأسف ما إن توغلت في الكتاب حتى أخذت أصطلم بمآخذ كثيرة ما كان للمؤلف أن يقع فيها، حتى إنني قلت: لو أن هذا الأثر روجع من قبل خبير مجرب، لاستطاع تجنب كثير مما ورد فيه من المآخذ العلمية والمنهجية.

فأولاً: يلاحظ أن معظم المادة العلمية نقلت ملخصة عن كتاب حديث لأديب لامع هو المرحوم (عبد الرحمن الشرقاوي) وهو (أئمة الفقه التسعة)⁽¹⁾ الذي استعرض فيه حيوات أولئك الخالدين بأسلوب صحفي جذاب، أهمل فيه ذكر المصادر والمراجع إهمالاً يكاد يكون كلياً. وإذا أراد القارئ تتبع هذا التلخيص الذكي، لم يجد صعوبة في معظم صفحات هذا الكتيب لصاحبه الهاشمي. أما بقية المادة التي جاءت أحياناً في شكل نصوص مباشرة، فمعظمها من (طبقات الشافعية الكبرى) للسبكي، ثم نقلان مطولان من (الموسوعة العربية

(1) نشرته دار اقرأ في بيروت (1401 هـ/ 1981م) وهو في الأصل سلسلة مقالات كان يكتبها الشرقاوي في جريدة الأهرام خلال شهر رمضان على عدة سنوات.



الميسرة!!!) ثم نقلان آخران عن (حسن المحاضرة) للسيوطي، ونقل عن رحلة (ابن جبير) وبضعة نقول متفاوتة عن كتابين للعز بن عبد السلام هما (الإشارة إلى الإيجاز...) و(الإمام في بيان الأحكام)، علماً بأن معظم الصفحات التي أحال إليها الكاتب جاءت أرقامها غير صحيحة!!!.

ثانياً: ختم المؤلف

كتبه بالحديث عن (آراء في

الزهد والتصوف)، نسبها إلى سلطان العلماء، ونقلها بحذافيرها عن عبد الرحمن الشرقاوي، من كتابه المذكور (أئمة الفقه التسعة). ولما كانت هذه المعلومات عند الشرقاوي نفسه مجرد أوهام وقع فيها دون أن يدري، لذا فقد كان من حظ صاحبنا الهاشمي هنا أن يقع فيها بسبب اعتماده على هذا المرجع (الشرقاوي). وهذه طامة الاعتماد على المراجع دون التحقق من المصادر الأولى.

أما توضيح ما وقع فيه الشرقاوي في هذا الشأن فملخصه الآتي:

كان من بين الكتب التي نسبها بعض المتأخرين أمثال البغدادي في كتابه (هدية العارفين 1/580)⁽²⁾ إلى العز بن عبد السلام على سبيل الخطأ كتاب (حل الرموز ومفاتيح الكنوز)⁽³⁾ لابن غانم المقدسي (ت 678 هـ)، وبسبب تشابه

(2) نقل عنه بروكلمان (ملحق 1/ ص 768 بالألمانية).

(3) طبع هذا الكتاب بمطبعة جريدة الإسلام في مصر 1317هـ، وبالمطبعة اليوسفية في طنطا وفي عام 1995م صدر عن مكتبة العلم والإيمان ومكتبة تاج في طنطا الكتاب نفسه (يتحقق) وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، وهي طبعة فاسدة بسبب نسبة الكتاب للعز بن عبد السلام وهو لا صلة له به... وانظر (مجاز القرآن) للعز بن عبد السلام تحقيق د. محمد مصطفى بن الحاج - =

اسمي كل من سلطان العلماء، وابن غانم المذكور، وهو (أبو محمد عز الدين بن عبد السلام..). قام الأستاذ محمد عبد الله السمان فنشر أجزاء من كتاب (حل الرموز..). المشار إليه، ووضع له عنواناً إضافياً هو (بين الشريعة والحقيقة) وصدر عن سلسلة الثقافة الإسلامية رقم (25) في رجب/ يناير 1961م، واستناداً إلى هذا الخطأ الجسيم وقع كثير من الدارسين والباحثين في تحميل العزّ بن عبد السلام ما لم يقل، فكان أن نقل ذلك الخطأ الشرقاوي، ثم نقل صاحبنا (عبد المنعم الهاشمي) مباشرة عن الشرقاوي، ولا حول ولا قوة إلا بالله!! وإذن فالصفحات (101 - 108) باطل يجب أن يحذف.

وبناء على هذه الحقائق صار لزماً أن يصحح كل باحث وكل دارس وقع في تلك الأخطاء ما كتب وما نشر إحقاقاً للحق وإنصافاً للسلف.

ثالثاً: إحالة القارئ إلى مواضع لا وجود لها. وقد وقع الكاتب في هذا في صفحات: (6) حيث أحال إلى (مقدمة كتاب الإشارة إلى الإيجاز (ص د)، هذه المقدمة لا تختوي على النص، وإنما النص موجود في ترجمة العزّ في طبقات الشافعية.

وفي (ص10) يحيل المؤلف إلى (البداية والنهاية 13/ 248)، وبالمراجعة تبين أن لا وجود للنص هناك. وفي (ص14) يحيل إلى وجود نص في طبقات الشافعية، ولا وجود له فيها كذلك. وفي (ص35) ينقل كلاماً مطولاً عن الشرقاوي (ص300 - 301) لكنه يحيل القارئ على طبقات السبكي حيث لا يوجد فيها.

كذلك يحيل في صفحات (92 و94 و96 و97 و102) إحالات لا وجود لها فيما يشير إليه من مراجع!!.

رابعاً: العبث بالنصوص والإساءة إليها، وقد جاء ذلك بعدة صور:

1 - الصورة الأولى تمزيق النص وتقديم بعضه وتأخير بعضه الآخر. وأوضح مثال له مضحك ما جاء في (ص38) حيث أورد ثلاثة نقولات متداخلة، فبدأ النص بالنقل من (ص219/ 8) من طبقات الشافعية، ثم قفز فاقتطع من

= السلسلة التراثية (11) منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس (1992) ص34.

(ص233)، ثم عاد فنقل من (ص225)، ثم جمع هذه الأشتات وكَوّن منها نصاً ووضعه بين قوسين موهماً القارئ المسكين بالدقة والأمانة!! .

2 - الصورة الثانية نقل الكلام محرفاً، ومثاله بيت الأعشى الذي أثبتته في (ص92) هكذا:

فبدت وقد أسارت في الفؤاد مبدعاً على نابها مستطيراً
والبيت كما هو في (الإشارة إلى الإيجاز⁽⁴⁾ . . .) ص279:

فبات وقد أسارت في الفؤاد د صدعاً على نابها مستطيراً
3 - الصورة الثالثة دمج النصوص المنقولة عن الآخرين بكلام المؤلف، ولهذا أمثلة كثيرة جداً منها النص المنقول (ص7) عن الياضي، حيث إن الأسطر الثلاثة الأولى هي من كلامه وليست للياضي، والنص المنقول من طبقات الشافعية في كتيبه (ص41 - 42)، والنص المنقول (ص66) عن حسن المحاضرة . . . إلخ.

4 - الصورة الرابع تحريف النص المنقول، وأمثلته ما جاء في (ص16) عندما ذكر نقلاً عن السبكي أن ابن عساكر شيخ العزّ قد حدث في مكة والقدس إضافة إلى دمشق، فأضاف الأخ الكاتب (وحدث في الحرم الشريف) أي المدينة المنورة، وهو ما لم يقله السبكي. وهناك تحريفان آخران في (ص16) و(ص22) بسبب النقل غير الدقيق عن عبد الرحمن الشرقاوي. وكذلك في (ص44) وفيها أيضاً سقط من الآية المذكورة هناك) وفي (ص58) حيث نقل عن ابن جبير (جبانة العرافة) بدلاً من (. . . جبانة القرافة) المعروفة في القاهرة . . . إلخ.

خامساً: ذكر المؤلف في (ص97) أن من بين كتب العزّ بن عبد السلام كتاب (مختصر مجاز القرآن) وهذا وهم منه، إذ لم يرد في كل المصادر شيء من هذا. كذلك إشارته إلى وجود وصية العزّ ضمن كتاب (الإشارة إلى الإيجاز . . .) هي باطلة، لأنها لا توجد فيه.

(4) هذا هو العنوان الثانوي لكتاب (مجاز القرآن) للعزّ، وكتاب (الإشارة) نشرته المكتبة العلمية بالمدينة المنورة (مطابع دار الفكر بدمشق) نقلاً عن النسخة (غير المحققة) التي طبعت في الآستانة عام 1313 هـ.

سأدأ: اعتماده على مصادر حديثة معاصرة لا يقللها البحث العلمي الملتزم لتكون بديلاً عن كتب الأمهات من المصادر الأولية للمادة العلمية. ومن هنا فإن كتاباً مثل (الموسوعة العربية الميسرة) مثلاً، لا يجوز اعتماده مرجعاً بئله مصدرراً للحقائق، وإنما هو كتاب للمطالعة العامة وتثقيف العوام. وكذلك الأمر بشأن كتاب (أئمة الفقه التسعة) الذي اتكأ عليه المؤلف كل الانكاء! فهو ذاته كتاب - مع قيمته الأدبية - لا يعترف به البحث العلمي الملتزم.

إن الركون لمثل هذه المؤلفات هو سبيل الانزلاق في مهاوي الأخطاء والوهم والأحكام الضالة دون شعور

ولقد كان من واجب المؤلف وضع فهرس بمجموعة الكتب التي استند إليها في تأليفه، ذكرأ عناوينها ومؤلفيها وأرقام طبعاتها ومكان نشرها وأسماء ناشريها والتاريخ، وذلك تسهلاً على المراجعة لمن طلبها من القراء.

إن وجود ذلك الفهرس إضافة إلى الهوامش هو دليل منهجية التأليف العلمي الجاد الذي يطمئن القارئ ويؤكد الثقة في المكتوب.

سأبأ: إن قارئ هذا الكتاب يلاحظ اضطراباً واضحاً في ترتيب الأفكار الجزئية ضمن موضوعات الكتاب، وذلك بسبب اقتطاع النصوص أو تلخيصها من هنا وهناك على غير منهجية واضحة محكمة. ولو قدر للكاتب أن يعيد كتابة تلك الموضوعات، إذن لجاء كتابه أشد تماسكاً وأكثر إفادة في سرد المعلومات وتثبيتها لدى القراء.

ثامناً: توسع المؤلف شيئاً ما في نقاط على حساب نقاط أخرى. فقد سلخ المؤلف ثلاث صفحات عن السهروردي من الموسوعة العربية الميسرة، وثلاث صفحات أخرى عنها في موضوع الأشعري، كما أنفق صفحات كثيرة أخرى عن موضوع المشكلة التي أثارها بعض الحنابلة وتأمروا بها على العز. والحق أن هذه الصفحات جميعاً كان أخرى بها التوسع في الموضوعات الأخرى من حياة هذا المثال الخالد في حياة العظماء من خلال مواقفه في النهي عن المنكر ومصاولة الفساد وتربية التلاميذ وخدمة المجتمع.

كان في إمكان المؤلف التوسع في شخصية العز أباً ومعلماً وقاضياً وزاهداً

ومصلحاً ومجاهداً بالكلمة والمواقف التي كانت تهز العروش وتحرك الجماهير .
إن كتاباً مثل هذا الكتيب يخاطب قطاعات العامة ويوعي الشباب والناشئين، حريٌّ به أن يتجنب الخوض في غمار المسائل الكلامية التي نشبت بين الفرق الإسلامية من معتزلة وأشعرية وسنة، فيحرك الوسواس في القلوب، ويشوش عليها بأمور هي من هموم خواص الخاصة من الأساتذة والمثقفين . ولو التفت المؤلف مثلاً إلى كتاب العزّ (شجرة المعارف) الذي حققه الأستاذ إياد الطباع ونشر منذ سنوات في دمشق، واستخرج ما فيه من آراء تربوية وتحليلات نفسية في ظلال معارف القرآن وهدي النبوة، إذن لقدّم زاداً طيباً للقراء، ولأتحفهم بمادة رائعة تشرق لها القلوب وتنشرح الصدور .

وفي الختام، لا بد من الاعتراف بأن كثيراً من هذه المآخذ هي قاسم مشترك بين معظم من يكتبون عن أعلامنا الخالدين . لم نبرزها هنا إلا لكي يتجنبها أخونا الأستاذ عبد المنعم الهاشمي وسواه من الدارسين . شكر الله لهذا الأخ الكريم ما قدّمه واجتهد في عرضه، وغفر لنا جميعاً سهونا وأخطاءنا وجعل عملنا خالصاً لوجه الكريم .

د. إبراهيم رفيدة

أولاً: مؤلف هذا الكتاب «معجم البلدان الليبية» عالم من علماء ليبيا الكبار ومجاهد من المجاهدين في سبيل الله العظيم، شارك في معارك الجهاد ضد الغزاة الطليان، وهاجر فيمن هاجر من الليبيين تفادياً لملاحقتهم والتعرض لعقوباتهم والوقوع في أسرهم بعد المعارك الشرسة التي خاضوها ضدهم وبعد أن قدموا كل ما يستطيعون دفاعاً عن دينهم ووطنهم، وغلَّبُوا عن مواصلة المقاومة والجهاد، كانت هجرتهم أمراً لا مفر منه وضرورة لا محيد عنها، وتديباً أملت ظروف

613 _____ مجلة كلية الدعوة الإسلامية (المجلد الرابع عشر)

المقاومة ونفوق العدو في العدد والعدة، وبذلك وصل الشيخ الطاهر الزاوي إلى القاهرة في يونيو سنة (1924م) وكان التحاقه الثاني بالأزهر الشريف، وإقامته بالقاهرة إلى سنة 1969م عندما قامت ثورة الفاتح العظيمة فعينه مجلس قيادتها «مفتي الجمهورية العربية الليبية». وبقي في هذا المنصب إلى أن توفي - رحمه الله تعالى - في الخامس من مارس سنة 1986م، ودفن بقريته «الحَرْشَا» التي ولد فيها وظل يذكرها بكل حب وشوق، وقال عنها في كتابه الذي تقدمه: «وهي بلدي وموطن عشيرتي وأجدادي ولدت بها سنة (1890م).

بلاد بها نيطت عليّ تمائمي وأول أرض مسّ جلدي ترابها

وقبل هذا النص قال: الحَرْشَا قرية من قُرَى الزاوية وتقع غربيها بنحو (3/ ك م)» وقد فصل الحديث عنها أكثر من غيرها لعلمه بأحوالها وأنساب سكانها ووشائج الصلات بينهم (من ص: 112 - 116)، كما فصل الحديث عن نشأته وأطوار حياته - غير تاريخ وفاته وما قام به من الأعمال الجليلة في الترجمة التي كتبها لنفسه، وسجلت في كتاب «الأعضاء المراسلون لمجمع اللغة العربية»: (ص: 85 - 87)، فقد كان عضواً مراسلاً به إلى أن توفي رحمه الله تعالى كما ذكر فيها مؤلفاته التي ألفها أثناء إقامته بمصر وبعد رجوعه إلى بلده ليبيا، إذ المعروف عنه أنه كان يعيش عيشة العلماء الزاهدين الحريصين على المعرفة ونشرها وأنه لا يتحرج في السؤال عن شيء لا يعرفه وقد عرفت ذلك منه بنفسه لما كنت عليه من قوة الصلة به، وهو لم يترك القراءة والكتابة والتأليف إلى أن توفي - رحمه الله تعالى -.

ثانياً: الكتاب «معجم البلدان الليبية»: مصادره ومنهجه:

وفي الترجمة المذكورة نجد من مؤلفاته كتابه: «معجم البلدان الليبية»، وقد كانت طبعته الأولى سنة (1388هـ و1968م): قبل ثورة الفاتح بسنة، ولأن موضوعه يدخل في أعمال دورة مؤتمر المجمع الحالية فإنه يسعدني أن أقدمه في دراسة مختصرة وملاحظات وتصويبات قليلة وأن أقدم تفصيلاً منه ونماذج لمنهجه في تحديد البلاد الليبية، فهي من الأعلام الجغرافية التي يجعلها المجمع في هذه الدورة موضوعه الرئيس.

وقد قدم له بمقدمة جيدة تضمنت بيان ما يلي :

أ - الغرض من تأليفه وهو التعريف بالبلاد الليبية ، وتسهيل معرفتها على المواطنين الليبيين والعلماء والباحثين وغيرهم فإن كثيراً مما ذكر منها في الكتب مُفرّق فيها تصعب معرفته ، قال : «وبعد فإن كثيراً من المؤرخين أصحاب الرحلات والجغرافيين - قديماً وحديثاً - ذكروا بعض البلدان الليبية مفرقة في كتب عربية وإفريقية يصعب على كثير من المواطنين معرفتها خصوصاً في العصور الأخيرة حيث أنشئت قرى جديدة ، واستحالت بعض القرى إلى مدن ، واستبحر عمران المدن واتسع محيطها» (ص: 5) - وهذا قول صحيح يسوّغ لنا القول بأن كثيراً مما كتبه هو نفسه عن المدن الليبية وعدد سكانها واتساع عمرانها وازدهار الحياة فيها يحتاج إلى مراجعة واسعة وتعديل في كثير من الأحيان ، وسأقدم مثلاً لذلك مدينة طرابلس باعتبارها كبرى المدن الليبية وأزخمها .

ب - مصادره التي اعتمد عليها في تأليفه وهي نوعان :

الأول : معلوماته التي اكتسبها من مشاهداته في البلاد الليبية أثناء تجواله فيها ، فقد أتاحت له فرصة وجوده في ليبيا من أكتوبر سنة 1919م إلى آخر ديسمبر سنة 1923 - ومن أكتوبر سنة 1964م إلى أكتوبر سنة 1965م أن يتجول فيها غرباً وشرقاً وجنوباً - في رحلات كثيرة بينها في الهامش وقد شاهد فيها كثيراً من أودية ليبيا ورباهها وجبالها وعامرها وغامرهما وكثيراً مما تركه الروم واليونان والبربر من أطلال القصور وخرائب الدور المنتشرة في بطون الصحراء والأودية ، ومجاري المياه وسفوح الجبال ، وكثيراً من مدنها وقراها وتعرّف على كثير من سكانها إلى أن قال : «مما جعلني أفكر في كتابة معجم للبلاد الليبية ، وكنت أثناء رحلاتي أقيّد بعض الملحوظات فيما يتعلق بأسماء البلاد والسكان وبعض الآثار التي مررت بها» وقال : «ولما استقرّ بي المقام في مصر في منتصف سنة 1924م أخذت في مراجعة ما قيّدته وما علّمته من مشاهداتي فوجدت فيه ما شجّعني على اعتزام جمعه ليكون نواة لمعجم البلدان الليبية ، واعتزمت الأمر» .

هذا هو مصدره الأول وهو مصدر أساسي لهذا الكتاب وثري جداً بالمعلومات لا غنى عنه ، وميزة كبرى له تجعله في صف معاجم البلدان وكتب

الرحلات التي اعتمد مؤلفوها على المشاهدة والاطلاع الشخصي .

الثاني: الكتب التي دَكرت البلاد اللبية فقد رجع إلى كثير منها مثل «الروض المعطار في أخبار الأقطار» لأبي عبد الله محمد الحميري، و«رحلة التجاني» للأستاذ أبي محمد عبد الله التجاني، و«معجم البلدان» لياقوت الحموي وغيرها من المراجع التاريخية والجغرافية وقد ذكرها في فهرس خاص بها وكانت نتيجة هذا الجهد الشخصي والمرجعي في قوله: «فجمعت ما أمكنتي جمعه، وعرفت جميع المدن وبعض القرى تعريفاً مختصراً موضحاً، وأرخت للمشهور منها سواء كانت موجودة قبل الفتح الإسلامي أو وجدت بعده»، و«ذكرت ما وصل إليه علمي من مدن أثرية وغيرها وقرى وأمكنة وجبال وأودية، ومساجد ومدارس وأبراج وعيون جارية وآبار لها شهرة وقصور جاهلية ضاربة في الصحراء هنا وهناك».

وهذا النص يبين أصناف المسميات التي ذكرها في هذا المعجم وأنها تصل إلى أحد عشر نوعاً أو مغلماً من معالم التاريخ والحضارة والدين والطبيعة . ويبين النص السابق عليه أن تعريفه بها كان مختصراً واضحاً وأن التاريخ إنما كان للمدن المشهورة . وهذا هو الطابع العام للكتاب والذي يدل عليه حجمه فهو لا يزيد عن ثلاثمائة وثلاث وثمانين صفحة بالفهارس، وما ذكر فيه من أسماء الأصناف المذكورة يقرب من ألف اسم لم يكتب عن أغلبها غير سطر أو أسطر قليلة .

ج - سمات منهجه وهي:

1 - الإشارة إلى ما وقع في المدن والقرى والأمكنة من أحداث تسترعي النظر مثل الوقائع الحربية التي كانت بين الليبيين والطلحان أو بين الليبيين بعضهم مع بعض كما نهت على بعض الأمكنة أنها غير معروفة .

وهذه السمة من منهجه نجد لها شواهد كثيرة في الكتاب .

2 - ذكره اسمى البلد القديم والحديث إذا كان لها ذلك .

3 - بحثه في كثير من الأسماء لمعرفة أصلها العربي أو غيره، ومحاولته في بعض الأحيان إيجاد أصل لغوي لبعض الألفاظ المستعملة في طرابلس خصوصاً

في الشعر البدوي إلى أن يقول: «وبعض الألفاظ قد يكون ربطه بالأصل اللغوي غير واضح ولكنه يستأنس به، ومثل هذه المحاولات قد يفتح باباً للبحث لمن يرغب في ذلك، فلربما هدأه بحثه إلى أوضح مما اهتديت إليه».

وهذا إنصاف منه وأدب من آداب العلماء الحريصين على الحقيقة، وهو جانب يحتاج إلى المراجعة والتمحيص والتقويم.

ومن تمام هذه السمة أنه أشار إلى كثير من الأسماء التي ترجع إلى اللغة البربرية وإلى الأسماء التي تطلق على المكان والسكان. وقد ذكر في بعض المناسبات بعض القبائل العربية في ليبيا، ونسبتها إلى أصولها الأولى.

4 - تحديده المسافات بين بلد وآخر أو مكان وآخر بالكيلومتر - في كثير من الأحيان تسهياً على القارئ والباحثين.

5 - ترتيبه ما ذكر فيه من أسماء على حروف المعجم، يقول في نهاية مقدمته التي نقلنا منها ما سلف بتصرف: «وسميت ما جمعته (معجم البلدان الليبية) ورتبته على حروف المعجم: (أ، ب، ت) وما هو أقدمه إلى مواطني، وإلى المكتبة العربية في ثوب لا شك أنه (نسيجٌ وخده) لأنه لم يسبق أن ذكرت البلدان الليبية في مثل هذا التفصيل المجمل.

وما كان من الأسماء مبدوءاً بكلمة (ابن) أو (أبو) أو (أم) ذكرته في حرف الهمزة، وما كان مبدوءاً بأداة التعريف (أل) ذكرته في الحرف الذي يليها مباشرة».

وهو يعتقد أن هذا المعجم يصور ليبيا تصويراً يسهل على من لم يعرفها أن يتصورها كما لو كان منها، ومن خلاله يمكن معرفة كثير من تلك الوقائع الحمر التي خاضها الشعب الليبي مع الطليان مدة عشرين سنة دفاعاً عن وطنه وذوداً عن كرامته.

ولكنه لا يدعي أنه استوعب كل ما اشتملت عليه ليبيا من قرى وأمكنة، وإنما ذكر ما وصل إليه علمه وعثر عليه في بطون الكتب، واستفاده من سؤال من وثق به واطمأنت نفسه إلى صحة قوله ويعتقد أنه ما فاتته إلا القليل، ويختم ذلك

كله بقوله: «وعذري عما فاتني أني بذلت جهدي وما وراء ذلك فعلى الشباب الليبي أن يقوم به وما ذلك عليهم يعزیز» (المقدمة من ص: 5 - 9).

ثالثاً: محتوى الكتاب

ثم إن هذا المعجم يتكون - كما سبق - من ثلاثمائة وثلاث وثمانين صفحة ويشمل ما يقرب من ألف اسم من أسماء أصناف الأعلام الجغرافية التي سبق ذكرها، ويمكن تصنيف هذه الأسماء في المجموعات التالية:

1 - أسماء المدن والقرى، فقد ذكر كثيراً منها موزعة على حروف الهجاء، مثل: أجداية، أطرابلس، برقة، بنغازي، البيضاء، تاجورة، تاورغاء، ترهونة، جادو، جالو، جرمة، درنة، الزاوية الغربية، زوارة، سبها، سلوق، سرت الجديدة، وسرت القديمة، شحات، صبراتة، طُمينة، طبرق، غدامس، غات...

ويجب أن يلاحظ أن البلدان الليبية التي غيّر الإيطاليون أسماءها قَسَمُوا باسم أحد زعمائهم أو بغيرهم، رجعت إليها أسماءها العربية بعد الاستقلال خصوصاً بعد إجلاء المستوطنين الإيطاليين عن ليبيا وكان عددهم كبيراً في طرابلس، وقد تم هذا الإجلاء بعد قيام ثورة الفاتح من سبتمبر في 10/7/1970م.

وأوضح مثل لذلك - فيما أعلم - طُمينة - وهي بضم الطاء وكسر الميم المشددة - ويقول المؤلف في التعريف بها: «طُمينة أرض زراعية جيدة التربة من أملاك أهل مصراته وتقع جنوبيها، بنحو اثني عشر (12) كم.

وقد اغتصبها الإيطاليون واستتبطنوا فيها أربع عشرة نافورة ماء من جوف الأرض لسقى الزراعة يندفع منها الماء بقوة عظيمة من ذات نفسه دون آلات رافعة، وقد أنشأوا بها قرية كبيرة وسموها: «كريسي» على اسم أحد الوزراء الإيطاليين الذين كانوا يحرضون حكومة روما على احتلال طرابلس وأطلق اسم كريسي على الجهة كلها وصارت تعرف به. وفيها بساتين كثيرة ومزارع واسعة وكان أكثر سكانها من الإيطاليين... .. وقد رحل عنها أكثر الإيطاليين، وأصبح أكثر سكانها من العرب».

وأقول: بل رحل عنها كل الإيطاليين أو رُحِّلوا وهي الآن منطقة عربية الاسم والسكان ومظاهر الحياة الدينية والاجتماعية نالها ما نال البلاد الليبية كلها من التقدم والتطور وازدهار العمران وتوفر وسائل الحياة، ومثلها في ذلك الذُقْنِيَّة التي تقع غربي مصراته بينها وبين زليتن، والتي اغتصبها الإيطاليون - أيضاً وسموها (غريالدي) أحد مشاهير الإيطاليين وغيرهما كثير.

2 - أسماء الأمكنة أو القرى أو الآبار أو الوديان أو غيرها والتي قد يكون أصلها أسماء أشخاص - أو ما زالت - وهي الأسماء المصدرة بابن أو أب أو أم، وقد ذكر منها مجموعة كبيرة في حرف الألف مثل:

أ - «ابن هُمال: اسم رجل مدفون بمكان غربي سرت بنحو (4 - ك م) وله مقام مشهور وبه سُمِّي المكان»، وهو الآن - فيما أعلم يقع في طرف مدينة سرت الغربي وقد أقيم في المكان مسجد حديث البناء.

ب - «أبو رُقَيْة: اسم ولي في زليتن وبه سمي المكان».

ج - «أم الجوابي: بئر من آبار قُطَيْس، ماؤها مرّ وتقع جنوبي الزاوية بنحو (65/ كم).

د - «أم العظام: واحة من واحات فزان في الجنوب الشرقي من أم الأرناب».

3 - أسماء الآبار - وقد ذكر طائفة كبيرة منها في حرف الباء - مثل:

أ - «بئر أبي الكُثُود: بئر كانت بوسط مدينة طرابلس، وكان يشاع بين سكان المدينة أن شرب مائها يورث الحُمَق، وقد ذكر التجاني في رحلته أن رآها سنة (708هـ) ورأى الناس يشربون منها ولا يتخرجون مع علمهم بما يقال عنها وما زال كثير من سكان المدينة الطاعنون في السن يذكرونها، ولم أهد لمكانها».

ب - «بئر القُتَيْ: تقع شرقي بنغازي إلى الجنوب قليلاً بنحو (550 - ك م).

ج - «بئر الميامين في أرض وِزْشِقَانَة».

4 - أسماء الجبال وقد ذكر طائفة منها في حرف الجيم - مثل :

أ - «الجبل الأخضر»: جبل يمتد في سهول برقة الشمالية الساحلية من الغرب إلى الشرق على مسافة (400 كم تقريباً)، خصب الأرض، كثير الأشجار، كثير ينابيع المياه، ولا يقل ما فيه من الينابيع عن (55 عيناً).

ب - «جبل نفوسة» (بفتح النون وضم الفاء مخففة) - هو سلسلة جبال صخرية تمتد من الغرب إلى الشرق وهو جزء من سلسلة جبال أطلس التي تبتدىء من بحر الظلمات وتمر بمراكش والجزائر وتونس وطرابلس.

ويبتدىء جبل نفوسة من الغرب من غربي نالوت، وينتهي بحدود غريان الشرقية، وطول هذه المسافة حوالي (200 كم) وتستمر سلسلة الجبل إلى الثغارة، وكلما مرّت ببلاذ سميت باسمها إلى مدينة الخمس وتبلغ هذه المسافة حوالي (400 كم).

وكان جبل نفوسة وما زال إلى الآن موطن البربر ومحل إقامتهم الدائمة وممتلكاتهم الخاصة وبعد أن استقر العرب في أفريقية شاركوا البربر في سكنها، وأنشأوا فيه كثيراً من القرى الخاصة بهم، وتجد في سفوحها الشمالية والجنوبية كثيراً من الأراضي الخصبة والأراضي الفسيحة.

وفيه كثير من العيون الجارية: عين الترك في غريان، وعين الرومية في يفرن وعين الرابطة وعين الريانة والعين الزرقاء (في جادو)، وعين (أم القرب في الرحيات)، وتختلف ينابيع هذه العيون قوة وضعفاً وأكثرها نفعاً للزراعة عين الرابطة وعين الرومية في يفرن.

وسمي جبل نفوسة باسم قبيلة نفوسة البربرية التي كانت تسكنه، وما زالت تسكنه وهي من أكبر قبائل البربر.

5 - الجوامع والزوايا والمساجد - جمعتها لأنها متداخلة ولأن المؤلف عبر بهذه الكلمات الثلاثة - ويلحق بها المدارس التي ذكرها - فهي مدارس دينية قديمة - وأذكر منها كلها مما ذكره المؤلف ما يلي:

أ - «جامع أحمد باشا (القرمانلي) الذي حكم طرابلس من يوليو سنة

1711م إلى نوفمبر 1745 من أكبر جوامع طرابلس وأشهرها وأحسنها زخرفاً وبناءً على الطراز العربي الممتاز، كأحسن ما يكون عليه الفن العربي من الاتقان والجمال» وقد أعيد بناؤه كأصله بكل ما فيه من اتقان وزخرف بعد إصابته بقتبلة طائرة في الحرب العالمية الثانية»، وفي «مدرسة أحمد باشا» - التي ذكرها المؤلف في (حرف الميم)، وقال عنها: «بناها أحمد باشا القرماني معهداً لتعليم القرآن والعلم وفيها حجر كثيرة (خلاوي) لسكنى الطلبة واستراحة المدرسين، وأوقف عليها أوقافاً للصرف منها على المحتاجين من الطلبة وهي ملحقة بالجامع».

ب - مسجد درنة - ذكره المؤلف في حديثه عن مكانه: (درنة) (في حرف الدال، فقال: «وبها مسجد فخم يتكون سقفه من (42) قبة، بناء حاكمها محمود بك درنة القرماني سنة (1101هـ)، وقد أعاد الحديث عنه في (حرف الميم). مضيفاً إلى ما سبق قوله: «وهذا المسجد من أفخم مساجد برقة».

ج - مسجد الشعاب: مسجد أثري من مساجد طرابلس القديمة بني في أوائل المائة الثالثة الهجرية ابتداءً ببناء هذا المسجد أحد الطرابلسيين وعجز عن إتمامه، ولما علم الشيخ الشعاب بذلك استأذن صاحبه في إتمامه فأذن له أمام قاضي البلد فآتمه الشيخ الشعاب ولزمه وعرف به».

د - مسجد زروق: «بناه خادمه أحمد بعد وفاة الشيخ بنحو عشرين سنة وسكن بجواره وتولاه أحفاده من بعده».

ولما مرَّ به الأستاذ العياشي سنة 1073هـ وجد به حفيده أحمد بن عبد الرحمن بن أحمد خادم الشيخ.

وقد كان ملحقاً به مساكن للطلبة: (خلاوي) ومدرسة لتعليم القرآن والعلم، ومثل هذا المسجد بملحقاته يسمى زاوية في العرف الليبي، ولذلك أعاد الحديث عنه في بلدته (مصراته) فقال: «وبها: (أي مصراته) زاوية الزروق، وزاوية المحجوب، وزاوية المدني، وكل منها تعلَّم أولاد المسلمين القرآن وبعض الدروس الدينية».

والزوايا كان لها دور وشأن كبيران في المجتمع الليبي، وتاريخه وحياته الروحية والعلمية إذ كانت مساجد عبادة ومراكز تعليم - خصوصاً في عهود

الاستعمار - ومأوى للطلاب ومصدر إعاشة لهم بأوقافها التي أوقفها المحسنون عليها، كما كانت ثكنات للجهاد وتجمع المجاهدين، ولذلك كانت محل اهتمام المؤلف بما كانت تمثله من معنى تاريخي وروحي وحضاري.

د - وأبرز هذه الزوايا وأظهر نموذج لها زاوية الشيخ عبد السلام الأسمر بزلتين التي قال عنها المؤلف: «من أشهر زوايا زليتين وتعرف بزاوية الشيخ ومهمتها تعليم العلم وتحفيظ القرآن وفيها حجر كثيرة (خلاوي) لسكنى طلبة العلم والقرآن أسست في حياة الشيخ عبد السلام سنة (900هـ).

ولها أوقاف كثيرة يصرف على ما تحتاج إليه من إصلاح وعلى الطلبة الغرباء والمدرسين. ولكثرة أوقافها توسع نظارها في الإنفاق على الطلبة المتسبين إليها».

وأقول: هذه الزاوية هي من أشهر زوايا القطر الليبي إن لم تكن أشهرها وقد أصابها ومسجدها تغير واسع وتطور كبير منذ استقلال ليبيا إلى الآن إذ تحولت أولاً إلى معهد ديني إعدادي وثانوي، ثم حول إلى مبنى جامعي كبير - في عهد الثورة - حوله عمارات لسكنى الطلاب تشغله الآن كلية للآداب والتربية تابعة لجامعة ناصر، والمسجد جدد تجديداً كاملاً، فأزيل مبناه القديم، وبنى في مكانه مسجد جديد واسع الأرجاء فخم البناء جميل العمارة بهي المظهر، ولم يفرغ من بنائه إلا منذ وقت قريب، وكذلك مسجد زروق جدد تجديداً كاملاً فخماً، وبكل واحد منها ثانوية للعلوم الشرعية والعربية إلى جانب تحفيظ القرآن الكريم، وهذا التطور الذي أصاب هاتين الزاويتين أصاب كثيراً من الزوايا القديمة مع اختلاف الوضع والمستوى.

6 - العيون: عيون الماء :

ذكر المؤلف طائفة كبيرة منها في حرف العين - مثل قوله :

أ - «عين أبرد: عين ماء ببرك من بلاد فزان» وهي أولى العيون التي ذكرها، وآخرها «عيون فزان» التي قال عنها عن كتاب «جغرافية ليبيا»: «تقدر عيون فزان بنحو (378) عيناً، وأغنى المناطق بالعيون وادي الشاطئ إذ يوجد فيه (277) عيناً.

7 - القصور: في حرف القاف ذكر المؤلف الكبير مجموعة كبيرة من القصور القديمة الأثرية، والكثير منها يدل على أمكنة سميت بهذا الاسم وقد زال أغلبها وبقيت آثارها أو بعض الآثار الدالة عليها مثل قوله:

أ - «قصر الأركان: بقايا قصر قديم بوادي المردوم بأرض أو رفلة».

ب - «قصر حاتم: قصر قديم كان في وادي الحواتم، وفي هذا الوادي آثار قديمة تدل على بقايا هذا القصر، وقبيلة الحواتم ما زالت معروفة في ترهونة وينسب إليها وادي الحواتم، وقصر حاتم وقعت فيه حروب هائلة بين إلياس أبي منصور رئيس الإباضية وصاحب جبل نفوسة وبين العباس بن أحمد بن طولون سنة 267هـ، هزم فيها ابن طولون شر هزيمة».

8 - الوديان: في حرف الواو ذكر المؤلف طائفة كبيرة من الوديان لكثرتها في البلاد الليبية وهو أمر طبيعي لسعة مساحة ليبيا وغلبة التكوينات الطبيعية الصحراوية عليها.

- هذه المجموعات من الأسماء هي أهم ما اهتم به مؤلف «معجم البلدان الليبية» من الأعلام الجغرافية.

رابعاً: ملاحظات وتصويب لبعض ما في الكتاب من الآراء والتفسيرات:

بعد هذا العرض الموجز لترجمة مؤلف كتاب «معجم البلدان الليبية»، ولما احتوته مقدمته من تحديد مصادره ووصف منهجه ولما احتواه من الأسماء وأنواع الأماكن والبلاد وذكر كثير من نصوصه في تحديد بعض ما تناوله.

بعد هذا أرى من الضروري إثبات بعض الملاحظات والتصويب لبعض الآراء والتفسيرات التي وقعت من المؤلف وأراها غير صحيحة أو غير دقيقة، واعتبرها نماذج لما في هذا الكتاب من الآراء والتفسيرات التي يجب أن تراجع وتناقش، وهي قليلة بالنسبة لما فيه من الآراء والمعلومات القيمة الصحيحة.

وأبدأ بمناقشة ما كتبه عن طرابلس لذكره إياها في حرف الألف (من ص: 23 - 31) ملحقاً بها أربع ورقات لصور من ميادينها وشوارعها وبعض معالمها الحضارية، فهي أكبر المدن الليبية وأحفلها بالحوادث التاريخية

والسياسية وتنوع الحياة الاجتماعية والعلمية والثقافية وما كتبه المؤلف عنها
معلومات قيمة وملاحظات قليلة وهي :

1 - ينفرد المؤلف بالإصرار على أن اسمها الصحيح أطرابلس بإثبات
الهمزة في أولها اعتماداً على أنه الاسم الذي سماها به العرب في أول رسالة
كتبها الصحابي الجليل عمرو بن العاص رضي الله عنه ويقول: «وكلمة طرابلس
ينطق بها الطرابلسيون هكذا: طرابُّلس، طرابُّلس، أطرابلس - بهمزة قبل الطاء
ويضم الباء واللام، وهذا هو الاسم الصحيح الذي سميت به منذ سنة (22هـ)
أول ما فتحها العرب، فقد جاء في جواب عمرو بن العاص الذي كتبه إلى
عمر بن الخطاب... قوله: (إن الله فتح علينا أطرابلس)، فكتاب
عمرو بن العاص صريح في أنها أطرابلس، وهو أول اسم عربي أطلق عليها،
وإذن فلا داعي للاختلاف في اسمها، ويقول: «ولا داعي إلى الاختلاف في
ضبطها، وما جاء في شعر بعض الطرابلسيين من قولهم: طرابلس - بإسكان
اللام فيما يظهر - أو طرابلس إنما هو لضرورة الشعر»، وأقول:

هذا الجزم في أنها أطرابلس لم يقل به أحد من اللغويين ولا المؤرخين،
وإنما هم يختلفون في إثبات الهمزة لها أو طرابلس الشام، ويصور هذا
الاختلاف قول مؤرخ طرابلس أحمد النائب الأنصاري الطرابلسي صاحب
«المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب» قال في (ص9 منه): «وضبط اسمها
على ما في القاموس طرابُّلس بفتح الطاء وضم الباء واللام، بلد بالمغرب أو
رومية معناها ثلاث مدن - انتهى - وذكر البكري وغيره أنها بزيادة ألف قبل
الطاء، وقال التجاني في رحلته: «واختار بعضهم في الغربية زيادة الألف وفي
الشامية إسقاطها، وعكس صاحب القاموس فجعل الهمزة للشامية»، وقال
ياقوت الحموي في معجم البلدان (ج3/25): «طرابُّلس بفتح أوله وبعد الألف
باء موحدة مضمومة ولام أيضاً مضمومة وسين مهمل، ويقال: أطرابلس» فهو
يجعلها طرابلس، ويثبت أنه يقال: أطرابلس، إشارة إلى الخلاف السابق.

- ولا خلاف بينهم في ثبوت الاسم: طرابُّلس - مضموم الباء واللام، ولا
في هذا الضبط، ولذا لا يصح ولا يجوز جعله من الضرورة الشعرية في شعر من

أثبتته من الشعراء في شعره، كما رأى المؤلف الكبير فهو قول لا نوافقه عليه ولا داعي إليه .

وقال المؤلف: إن الطرابلسيين ينطقونها بالأوجه الثلاثة وهو قول يحتاج إلى تمحيص إذ ما أعرفه ولا يعتريه شك أنه لا يوجد طرابلسي في العصر الحديث يكتب أطرابلس بالألف، وإنما تكتب وتقرأ في الفصحى بضم الباء واللام وفتح الطاء، وقد اطلعت على الطبعة الثانية من كتاب: «حكاية مدينة: طرابلس لدى الرحالة العرب والأجانب» - للكاتب الليبي الكبير الأستاذ خليفة التليسي، فما رأيته عبّر - ولو مرة واحدة - بغير طرابلس - .

وأما في اللغة العامية فإنهم قد ينطقونها - فيما أعلم - إطرابلس - بكسر الهمزة على عادة الليبيين في تسكين كثير من أول الكلمات وإلحاق همزة وصل بها، ويسكون الباء وكسر اللام وسكون السين والكثير أن ينطقوها طرابلس - بفتح الطاء وسكون الباء وكسر اللام وسكون السين .

وأما في كتب التراث الليبية التي تترجم للطرابلسيين فإننا نجد فيها النسبة إلى أطرابلس، فيقال: أطرابلسي في بعض التراجم كما يقال: طرابلسي كما نرى في (ج2) من «المنهل العذب في تاريخ طرابلس العرب» .

2 - ويقول المؤلف الكبير في (ص28): «وفي العهد التركي سميت (طرابلس الغرب) لأن الترك كانوا يحتلون طرابلس الشام فاضطروا أن يضيفوها إلى الغرب تمييزاً بين البلدين، أما قبل العهد التركي فكانت تسمى طرابلس دون إضافتها إلى الغرب» .

ولا أرى هذا القول صحيحاً للأسباب التالية:

أ - كتب التاريخ المعتمدة السابقة على العهد التركي يتكرر فيها كثيراً اسم طرابلس مضافاً إلى الغرب بمعنى المغرب كما في كتاب «الكامل في التاريخ» للعلامة عز الدين بن الأثير، المتوفي سنة 630هـ فإن هذه التسمية «طرابلس الغرب» تتكرر في صلبه كثيراً، أولها في هذا العنوان وما كتب تحته وهو «ذكر فتح طرابلس الغرب وبرقة» وقال بعده: «في هذه السنة: (سنة 22هـ) سار عمرو بن العاص من مصر إلى برقة فصالحه أهلها على الجزية» وقال: «فلما

فرغ من برقة سار إلى طرابلس الغرب» (ج3/25) وينظر منه أيضاً ص89 وج11/91 و100 و108، وغير ذلك كثير، وينظر أيضاً: «وفيات الأعيان» لابن خلكان المتوفي سنة (682هـ) - (ج6/217) - تحقيق إحسان عباس، وينظر أيضاً «حكاية مدينة» ص (62) في نص عن الدرر الكامنة للمحافظ ابن حجر المتوفي سنة (850هـ).

ب - المؤلف لم يذكر لنا مصدراً لقوله ولم يشر إلى المراجع القديمة في استعمال هذا الاسم وهي تذكر هذا الاسم (طرابلس الغرب) كثيراً كما سبق.

ج - التفريق بينها وبين طرابلس الشام بإضافة كل واحدة منها لما يميزها عن الأخرى كان أمراً وارداً وضرورياً في عصور الإسلام المختلفة لشهرتهما ولمكانة كل منهما من خريطة العالم الإسلامي قبل الحكم التركي، ولكثرة المنسوين إليهما، وهذا ما تحس به وأنت تقرأ حديث كتب التراث عنهما وأقوال العلماء فيهما، ولكن ذكر المميز فيهما ليس بلازم في كل حين، فكثيراً ما يترك لدلالة السياق أو القرائن اللفظية.

3 - وقال الأستاذ المؤلف: «ويبلغ عدد سكان مدينة أطرابلس سنة 1967م (250000) نسمة» (ص30)، وهذا القول صحيح لتقييده بسنة (67)، أما الآن فهو غير صحيح لبلوغ سكانها - الآن - أكثر من مليون نسمة حسب آخر تعداد، وهذه الزيادة في السكان صحبها - من غير شك - تطور كبير في مرافق المدينة واتساع عمرانها بنشوء أحياء جديدة كثيرة فيها وشوارع وطرق ومؤسسات ومبان كثيرة، مثل مؤسسات التعليم التي لم يتعرض لها المؤلف الكبير مطلقاً، ويكفي أن نعلم أن جامعة طرابلس: «جامع الفاتح» هي أكبر الجامعات الليبية وأن عدد طلابها - الآن - أكثر من أربعين ألفاً - فيما أعلم - وغير ذلك كثير.

- وهذه الملاحظة على ما ذكره في مدينة طرابلس المتعلقة بعدد السكان ومظاهر التطور والعمران يصح تعميمها على كل المدن والقرى الليبية فإن ما كتبه عنها كلها من هذه الناحية يحتاج إلى مراجعة وتوثيق.

4 - جودة هي الكرايم:

مما ذكره المؤلف الكبير في حرف الجيم (جودة)، فقال: (جودة): هي

جيمي (انظر جيمي). وقال في التعريف بـ(جيمي): جيمي: اسم مكان ببادية مصراتة يقع جنوبيها وهو من أملاكها وبه بئر، وفي أيام الحكم الإيطالي اغتصب الطليان هذه الأراضي وبنوا فيها قرية سموها جودة».

والمعروف المؤكد أن جودة اسم إيطالي لقرية زراعية تقع في الجنوب الشرقي من مدينة مصراته وأن بعدها مباشرة طمينة التي سبق ذكرها، وأن اسمها الأصلي الذي طمسه الإيطاليون هو الكرايم الذي رجع إليها بعد التخلص من الطليان، ولو كان اسمها الأصلي جيمي - لرجع إليها، وقد ذكر المؤلف الكرايم في حرف الكاف ولكنه لم يربطه بالاسمين السابقين، فقال: «الكرايم» مكان جنوبي مصراته بنحو (25 كم) وقعت فيه معركة بين الطرابلسيين والطليان سنة 1922م».

فما كان يسمّى بـ(جودة) هو الآن - الكرايم دون شك.

5 - بلاعة جمع بلعزي لا بلعز:

مما تعرض له المؤلف في تعريفه بقريته: «الحرشا» أسماء القبائل التي تسكنها وكان من بينهم البلاعة فافترض أن المفرد بلعز وأصله أبو العز قائلاً: إن العرب قد تكتفي بالباء من أبو في الكنية فتقول في «أبو الحارث»: بلحارث، قال هذا مع أنه نقل عن شارح القاموس أن البلاعة «نسبوا إلى جد لهم لقب ببلعز» - رواية عن صديق له بلعزي، وأن النص الذي نقله عن الشارح نفسه يدل على أن النحت المذكور يكون فيما صُدِّرَ بابن مثل ابن الحارث أو بني الحارث فيقال بلحارث - وهو المعروف - ولكن حتى على صحة افتراضه يجب أن يكون مفرد بلاعة بلعزيا بياء النسبة وتكون التاء في الجمع عوضاً منها مثل: عبقرى وعباقرة، وأشعني وأشاعنة، ولا يصح أن تكون جمع بلعز لأنه اسم الجد المنسوب إليه وليس اسماً للواحد المجموع، ولأن بلعزا لا تزداد في جمعه التاء، وإنما يقال: بلاعز مثل جعفر وجعافر، فوزن بلعز فعل لا فوعل وجمعه بإضافة ياء النسبة فعالة لا فواعل ولذا كان من الخطأ الواضح قول المؤلف: «وقد أجزوا حكم المفرد على بلعز وجمعوها على بلاعة وفوعل يجمع على فواعل».



محاولة جديدة في دراسة النحو الكوفي

د. صلاح مهدي الفطرسي
المجاسة الإسلامية بالبحر

كنتُ قد حدثتُك في وقفة سابقة عن كتاب (تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب) للدكتور محمد المختار ولداباه) ووعدتُك يومها أن ألتقيك ثانية مع كتاب (دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء) للأستاذ المختار أحمد ديرة.

وليس سهلاً على كوفي مثلي رماء مغتربه في بلاد تبعد عن الكوفة آلاف الأميال لا يشاركه غربته عراقي آخر أن ينظر في كتاب يتحدث عن الكوفة ولا يهش له، ولعل الدهشة تأخذ بتلابيبه أولاً فيندفع إلى قراءة الكتاب بتحيز بسبب أحكام الغربة ونوازعها.

(*) قدم أصله إلى مجلة المناهل المغربية.

ويوم وصلنتي هدية المختار الأول وجدت الكاتب قد أخذ يدي ببراعة من مقدمة الكتاب إلى خاتمته حينما داعب وجداني بقوله (نشأ النحو العربي على ضفاف شط العرب، وريته البصرة وليدأ وغذته الكوفة بلبانها ورعته دار السلام بين الرصافة والكرخ) ثم أحكم علي الخناق حينما واصل حديثه بقوله: (كانت الانطلاقة الأولى على يد الإمام علي حينما عهد إلى أبي الأسود الدؤلي أن ينحو نحوه فوضع أبو الأسود الأصول الأولى).

وما فعله المختار الأول في هديته فعله المختار الثاني، ولكن بطريقة أخرى فعلاقتي بصاحب مدرسة الكوفة الدكتور مهدي المخزومي رحمه الله ترقى إلى أنني وشحت الجزء الثاني من كتابي مختصر العين تحقيق وتقديم بإهداء للفقيد أسمح لنفسني بنقله لك (لشيخ نحاة عصره فقيه العربية ومحبيه مهدي المخزومي) وكان هذا بعد أن فجعت بوفاة الشيخ وهو بين طلابه ومريديه.

ولقد راودتني نوازح كثيرة يوم أهداني أخي المختار ديره كتابه فبدأت أتقل بين فصول أبوابه وفي نيتي أن أنصيد للرجل بالماء العكر على غير عادتي، ووجدتني في منتصف الطريق أنتصف له بل أشفق عليه غاية الإشفاق حتى وجدت نوازح كثيرة تدفعني إلى هذا التنويه بل أكثر من هذا وجدتني أصب جام غضبي على طرائق دراستنا الشرقية عامة منهجاً ودراسة وأسلوباً وتوجيهاً لأننا لا نراعي في طلابنا إلا ولا ذمة، ففي سنوات مشاركتي عضواً أو مقررأ في لجان الدراسات العليا في غير جامعة من جامعاتنا العربية كنت أرى أن تسجيل موضوعات الماجستير أو الدكتوراه مسؤولية يشترك فيها الطالب والأستاذ المشرف ولجنة الدراسات العليا، وهي ثقيلة ما استطعنا حملها أو رعايتها الرعاية المطلوبة التي ترقى إلى شرف مسؤولية العضو في تلك اللجان فقد رأيت في هذه الفترة التي امتدت أكثر من خمس عشرة سنة موضوعات تسجل للماجستير، وهي صالحة للدكتوراه، وأخرى تسجل للدكتوراه ولا تصلح حتى للماجستير، ويسبب من قلق الطالب في هاتين المرحلتين والشد العصبي الذي يعانيه فيهما قد يتورط بموضوع لا طائل من ورائه أو بأخر لا يتناسب مع قدراته أو بثالث لا ينسجم مع مرحلته.

وبسبب من (الأنا) قد تخلق الرسالة مشروع عالم إلا أنها قد تقتله في ذات الوقت أو تدفعه إلى مزيد من العطاء لكي يستطيع تجاوزها وقلّة قليلة هي التي استطاعت أن تتحرر من أسار رسائلها من الذين تخرجوا في جامعاتنا العربية.

فالمخزومي صاحب مدرسة الكوفة، والفتلي صاحب أصول ابن السراج ويوسف خليف صاحب حياة الشعر بالكوفة وهدارة صاحب اتجاهات الشعر العربي وحسام النعيمي صاحب الدراسات الصوتية عند ابن جني وكاظم بحر صاحب المقتصد لعبد القاهر وزهير غازي زاهد صاحب أبي جعفر النحاس، وآل ياسين صاحب الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث وحسين نصار صاحب المعجم العربي وجابر عصفور صاحب الصورة الفنية وعلى عباس علوان صاحب الشعر العراقي والقائمة تصعب على الحصر، وهو أمر لا نراه ولا نلمسه عند اللامعين من أساتذتنا وزملائنا الذين درسوا في جامعات الغرب إذ من النادر أن يعرف أحدهم برسائله بل إن أعمالهم العلمية التي عرفوا بها جاءت بعد تلك المرحلة أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر طه حسين وسيد يعقوب بكر ومصطفى جواد وجواد علي ومحمود فهمي حجازي ومحسن مهدي ورمضان عبد التواب ومحمد مهدي البصير وإبراهيم السامرائي وغيرهم.

أما الذين استطاعوا النجاة من أسر رسائلهم ممن درس في جامعاتنا فهم قلّة لا تصعب على الحصر في مقدمتهم أستاذ الجيل شوقي ضيف.

وأزعم أن الأستاذ العجّاد يستطيع أن يفرق بين موضوع اعتيادي يقدمه طالب اعتيادي وبين طالب نابه بين يديه أو يختار له موضوع يمكن أن يطوره من مرحلة الماجستير إلى مرحلة الدكتوراه، وهو أمر لا تأخذ به جميع جامعاتنا بينما تمنح بعض الجامعات الغربية بل أغلب الجامعات الغربية هذه الصلاحية إلى الأستاذ المشرف.

كل هذه الرؤى وغيرها تداخلت مع السطور وأنا أقرأ كتاب الأستاذ المختار الذي هو في أصله رسالة ماجستير قدمها إلى جامعة الفاتح فقد وجدته قد ركب الصعب وهو في أول الطريق، لأن الرحيل في أواخر الثمانينيات إلى دائرة النحو الكوفي مغامرة محفوفة بالمخاطر والأهوال تحتاج إلى وعي وخبرة

والى أكثر من دليل ولا سيما بعد أن تشعبت سبلها واختلطت تضاريسها اختلاطاً يصعب على الفرز وهو صعب يركبه من تمرس على البحث وقطع أشواطاً فيه إذ يحتاج إلى خبرة وتمكّن ووعي وثقافة وأفق علمي واسع وإلمام بالمطبوع الذي تقاسمه المشرق والمغرب، على أن توفر الزاد والمطية لهذا الصعب يمنح ألواناً من المتعة والتأمل وتكوّن عوداً صلباً وتمكّن جذوراً وتهب وارفاً وتقدم مائدة من الأطياب.

أما مخاطر الطريق ومزالقه، فإن الباحث وقف وسط مجموعة ملء السمع والبصر فهو بين المخزومي الذي غطت رحلته في النحو الكوفي المشرقين وتعدتها وبين أحمد مكى الأنصاري صاحب (أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة) وبين هذا وذاك عشرات ممن فتح أبواباً وأصل أصولاً كشوقي ضيف في مدارسه، والحلواني في أصوله، ومحمد عيد في أصوله أيضاً، ومازن المبارك في النحو العربي وإبراهيم رفيده في النحو وكتب التفسير، ومحمد إبراهيم عبادة في عصور الاحتجاج في النحو العربي، وغيرهم كثير.

ولا شك أن الأخ الكريم المختار قد تشوف الطريق قبل اقتحامه، ولعلها الذات الطافحة بالأمل هي التي دعت، ولقد أكرمه الله بشيخ - أرجو الله أن ألتقيه في مستقبلات الأيام - أخذه أخذ عارف بكل التضاريس والطريق الذي كان في غاية الوعورة في أوال الخمسينيات حينما اقتحمه مهدي المخزومي يدعونا الأنصاف أن نتخلله في غاية الوعورة أيضاً في أواخر الثمانينيات بعد كل الركام المعرفي الذي استجد خلال كل هذه السنوات.

فكوفة الخمسينيات هي كوفة الخليل كما أن البصرة بصرت، والمدارس التي توزعت الخليل أخذت ملامح أخرى، و(المعاني) الذي كان مخطوطاً قابلاً في دار الكتب المصرية أصبح متداولاً بين الناس بتحقيق محمد علي النجار وغيره وقد قام بتمهيد ودرسته أحمد مكى الأنصاري، ولقد درس هذا وذاك عوامل التأثير والتأثر بالمدرسة الكوفية عند جمهور من النحويين، وعلى هذا فإن النحو الكوفي بعد أكثر من ربع قرن من الدراسة والتنويه في حاجة إلى رحلة أخرى إليه تشوف التراث الجديد والقديم، تجمع وتغريل لتقدمه في حلة أخرى

لا تتنكر للجهود السابقة ولا تدعيها، وإنما تستفيد منها جميعاً في محاولة لرأب الصدع وإيضاح الصورة وتقريبها.

والباحث نابه اخبط لنفسه طريقاً وسطاً فهو ليس بصدد مدرسة الكوفة ولكنه قدمها، وهو ليس بصدد الفراء ولكنه درسه لأنه أراد أن يقدم مدرسة الكوفة من خلال الأثر الكوفي الوحيد وهو (معاني القرآن) للفراء إذ لعبت الأقدار بالتراث النحوي الكوفي فلم يصل إلينا منه شيء ذا بال باستثناء المعاني، ولا تحدثني عن (مجالس ثعلب) إذ ليس له فيه إلا الجمع والرواية وإن سلم له شيء فيه فهو لا يغني ولا يشبع، وأما الكسائي فلعله لم يدرس حتى الآن دراسة فاحصة تستوعبه فمن درسه درسه من خلال أثر تلميذه الفراء، ولعل دراسة فاحصة لقراءته التي تَسْبِعُ بها تفتح آفاقاً جديدة.

ومدرسة الفراء - إن صح التعبير - لم يصلنا منها إلا رسائل في اللغة اهتمت بروايتها وتدوينها وتصنيفها ودراسة بعض جوانبها وهذا ما نلمسه في مصنفات ابن السكيت والزاهد وأحمد بن فارس وغيرهم.

الباحث إذن ليس بصدد أبي زكريا الفراء وهكذا تخلص من صاحبه وليس بصدد مدرسة الكوفة وهكذا تخلص من صاحبها ولكنه بصدد النحو الكوفي من خلال معاني الفراء، وطبيعي أن تلتقي جميع الطرق إذا كان المركز واحداً ولكن كان ينبغي أن تكون هذه الطرق في الأصل (النحو الكوفي من خلال معاني القرآن) وهكذا سجل الباحث ماثرة فحق للدار التي نشرت الكتاب سنة 1991م أن تخرجه في أجمل حلة دون خشية أو خوف من خسارة.

وعلى أساس هذا الاتجاه يكون الكتاب قد قدم إضافة جديدة إلى المعرفة هذا الجديد الذي يسجل له أولاً هو أن على دارس مدرسة الكوفة أن يدرسها من خلال كتاب الفراء وليس من خلال كتاب «الإنصاف» للأنباري مثلاً بل يمكنه من خلال المعاني أن يتصف من الإنصاف الذي لم يكن صاحبه منصفاً في مواضع كثيرة أحصاها الباحث بل أحصى على الأنباري أنفاسه من خلال معاني القرآن إذ لم ينصف الأنباري الكوفيين بسبب بصريته التي طغت عليه فأراد تشويه هذه

المدرسة التي شوهرتها الأحداث كما شوهرت إرث الأمة اللغوي (كتاب العين).

وللكوفة بريق يخطف الأبصار فهي إرث الأمة الذي تباهي به عربياً وإسلامياً ففيها عرفت سلطة الحق والعدل ومنها تعلمت الأمة دروس الثورة على القهر، وهي المدينة العروس التي ترفل بأمجاد القديم الذي ما زلنا نتدثر به فمنها انطلقت جحافل الفتح إلى كل المشرق حتى وصلت إلى حدود الصين، وهي لوحدها تزهر على بقية الأمصار الإسلامية بقراءتها وقراءاتها وهي التي أنجبت مدرسة الرأي والعقل التي تربت على يد الإمام علي وصحابة رسول الله ﷺ كعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة فقد (هبط الكوفة ثلاثمائة من أصحاب الشجرة وسبعون من أهل بدر) وهي التي أنجبت للأمة بالإضافة إلى آلاف العلماء سيد القصيد العربي أبا الطيب المتنبي، ومن أزقتها تسلل إلى بغداد سَدَنَةُ الشعر العربي فملأوها عريضة وسهراً ومجوناً وحكمة ومدحاً وهجاءً وما إلى ذلك من فنون فكيف يستطيع الذي يرغب بالكتابة عن النحو الكوفي من خلال معاني الفراء أن يتخلص من إसार دائرة السحر هذه، وهكذا وجد المختار قلمه واقعاً في حبات الكوفة إرثاً وتاريخاً وخططاً، ولو سألناه لماذا؟ لقال: تعال معي وحاول أن تخرج من تلك الحبات، ولقد حدثني مرة أستاذي يوسف خليف عن تجربته في حياة الشعر بالكوفة وذكر أن أستاذنا الدكتور شوقي ضيف الذي كان مشرفاً على رسالته قال له: إنك أصبحت كوفياً أكثر من الكوفيين.

والكتاب في طبعته الأولى التي صدرت سنة 1991م من دار قتيبة ببيروت يقع في ثمان وتسعين وأربعمائة صحيفة، شكر في صفحته السادسة من رآه جديراً بالشكر ممن ساعده في رحلته الشاقة الطويلة، وفي مقدمتهم أستاذه د. إبراهيم عبد الله رفيعة، الذي وجدت أثره في رسالة من خلال كتابيه النحو وكتب التفسير ومعاني القرآن الكريم ومما أسفت عليه أنني لم أطلع على الكتابين المذكورين كما أن إقامتي بالجمهورية الليبية لم تمنحني فرصة أنعرف فيها على هذا العالم الجليل.

وأخذت الكوفة في القرنين الأول والثاني الهجريين تمصيراً وخططاً ودوراً

وتكوينا الفصل الأول من الباب الأول وكان نصيبه خمس عشرة صفحة من الكتاب.

وأخذت المدرسة نشأة ومنهجاً الفصل الثاني وكان نصيبه ست صفحات وخص رجال المدرسة؛ الرؤاسي والهراء والكسائي والفراء بالفصل الأخير من الباب الأول ودرسهم في تسع صفحات.

ثم انتقل في الباب الثاني إلى الفراء فدرسه مولداً ونشأة وثقافة وأثراً في ثلاثة فصول استغرقت عشر صفحات من الكتاب.

وخص الباب الرابع والأخير لدراسة النحو الكوفي من خلال معاني الفراء فدرسه في ثلاثة فصول الأول: بعنوان أصول النحو الكوفي ومصادره ومصطلحاته وخصائصه وقد احتل هذا الفصل ميتين واثنين وسبعين صفحة من الكتاب، ثم انتقل في الفصل الثاني إلى دراسة مسائل الخلاف فدرسه في مئة وعشرين صفحة بعدما انتقل في الفصل الأخير إلى المقارنة والترجيح وكانت حصة هذا الفصل أربع عشرة صفحة.

أما بقية صفحات الكتاب فهي للمقدمة ولفهارس الكتاب السبعة.

والباحث استوعب معاني الفراء استيعاباً مكنه من إعادة النظر في مسائل كمال الدين الأنباري في انصافه، وهو أمر قل من التفت إليه ففقد أشياء كثيرة ألصقها الأنباري بالكوفيين منها اتهامهم بالقول: إن أصل اشتقاق الاسم من الوسم إذ لم يذهب إلى مثل هذا الكسائي أو الفراء أو ثعلب فالاسم (سُمو أو بسمي) فمن ضم أخذه من سموت أسمو، ومن قاله بالكسر: أخذه من سميت أسمي على لغتين، بل إن مناقشة أصل اشتقاق الاسم لم تظهر إلا في نهاية النصف الأول من القرن الرابع (320 - 323) وقد حشد الباحث كل النصوص التي تؤيد ما ذهب إليه.

وادعى الأنباري أن الكوفيين ذهبوا إلى أن (نعم ويش) اسمان فرد الباحث بأنه ادعاء لا يؤيده ما ورد في معاني الفراء بل كل النصوص التي وردت فيه تؤيد فعلية هاتين اللفظتين (328).

ونسب الأنباري إلى الكوفيين ومنهم الفراء ذهابهم إلى أن (إلا) تكون

بمعنى الواو، وذكر الأمثلة التي جاء بها في كتابه ثم عاد إلى كتاب المعاني فبين أن صاحبه قد عاب على من قال: إن (إلا) بمعنى (الواو) إلا إذا توفر شرط وهو أن يكون المستثنى مساوياً للمستثنى منه أو كان أكبر منه بحيث تكون بمعنى سوى (345 - 346) ولم يكتف بمثال واحد إنما استقرأ كتاب المعاني ليبين تزيد الأنباري.

وذهب الأنباري أيضاً إلى أن الكوفيين يجوزون العطف على الضمير المخفوض كقولك: مررت بك وزيد، وهو أمر لا يجيزه البصريون ثم ساق أمثلة لذلك مستدلاً بادعاء أن الكوفيين يستدلون على الجواز اعتماداً على قوله تعالى: ﴿وَأَنذَرْتُ اللَّهَ الْكَبِيرَ فَقَدْ جَاءَ بِهِ بِالْحَقِّ﴾ بالخفض في قراءة حمزة، والذي تبين للباحث أن الفراء قدم النصب لأنها قراءة جميع القراء باستثناء حمزة كما أنه قال بشأن القراءة: (وهو كقولهم بالله والرحم وفيه قبح لأن العرب لا ترد مخفوضاً على مخفوض، وإنما يجوز هذا في الشعر لضيقه) كما ذكر الباحث أدلة أخرى فند فيها ما ذكره الأنباري (351 - 354). وليس الأنباري وحده الذي قال مثل هذا فقد تابعه بعض المتأخرين ولا سيما من اطلع منهم على (الإنصاف) كالأشوموني الذي قال: (وحاصل كلام الفراء فإنه أجاز مررت به نفسه وزيد ومررت بهم كلهم وزيد) وكذا فعل ابن مالك.

وكما ألمحنا سابقاً فإن الباحث لا يحاول مصادرة جهد غيره فهو في المسألة السابقة أشار إلى من فتح له الطريق وهو شيخه إبراهيم رفيده إذ نقل من كتابه النحو وكتب التفسير 267/1 (والفراء يخرجها على ما يخرجها عليه البصريون من العطف والتقدير ويتفق معه الأنباري في بعضها حتى في المقدر وقد يختلفان بعض الاختلاف في المعطوف عليه).

وشخصية الباحث في هذا المبحث واضحة فهو في بعض المسائل كمسألة (ما يجوز من وجوه الأعراب في الصفة الصالحة للخبرية إذا وجد معها ظرف متكرر) في مثل قولك: في الدار زيد قائماً فيها، التي ادعى الأنباري أن الكوفيين يذهبون إلى أن النصب واجب في الصفة إذا كرر الظرف التام وهو خبر المبتدأ، أما البصريون فإنهم يرون أن النصب لا يجب بل يجوز فيه الرفع كما يجوز فيه

النصب، يقول الباحث: (وهي بداية غير دقيقة ولم تكن موفقة حيث إن الكوفيين الذين لم يستثن منهم أحداً «أي الأنباري» لم يقولوا بوجوب النصب كلهم، وإنما ينفرد الفراء برأي في معانيه لا يخالف رأي البصريين ولنحتكم إلى قول الفراء ففي قوله تعالى: ﴿فَكَانَ عَاقِبَتُهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدِينَ﴾ يقول الفراء: (وهي في قراءة عبد الله فكان عاقبتهم أنهما خالداً في النار وفي قراءة خالدين فيها نصب ولا أشتبهى الرفع وإن كان يجوز) (377). ثم يقول الباحث: (ولهذا كله أرى أن المسألة ليست خلافية بين البصريين والكوفيين، وإن كان الأنباري قد جعلها كذلك بلا حرج وأن ما يقول به البصريون قال به الفراء من جواز الرفع وإن كان يرى أن النصب أولى) (378).

ومن المباحث المهمة في الكتاب مبحث المصطلح وما يقابله عند البصريين فقد رصد الباحث ثمانية وعشرين مصطلحاً اختلفت التسمية فيها بين البصريين والكوفيين وعلى حد علمي يكون المختار آخر من طرق هذه القضية من الباحثين؛ فالمحل عند الكوفيين هو الظرف عند البصريين والبدل عند البصريين هو الترجمة أو التبيين أو التكرير عند الكوفيين، والصفة عند البصريين هي النعت عند الكوفيين والأسماء المصروفة وغير المصروفة عند البصريين هي ما يجري وما لا يجري عند الكوفيين، واسم الإشارة عند البصريين هو التقريب عند الكوفيين وضمير الفصل عند البصريين هو العماد عند الكوفيين والحال هو القطع عند الكوفيين وحروف الجر هي الصفة أو حروف الإضافة عند الكوفيين واسم الفاعل هو القسم الثالث من أقسام الفعل وهو الفعل الدائم عند الكوفيين، والإثبات عند البصريين هو الإقرار عند الكوفيين والنفي هو الجمحد عند الكوفيين إلى غير ذلك من المصطلحات.

وهو في مواضع كثيرة لا يتقل نقلاً ألياً وإنما ينتقب ويبحث ويرجح ففي مبحث الفعل المبني للمجهول الذي يقابله عند الكوفيين مصطلح ما لم يسم فاعله يقول: (والمصطلح في رأيي قريب إلى روح المصطلحات لأن الفاعل لم يذكر ولم يسم بخلاف المبني للمجهول الذي ينشأ على أن الفاعل مجهول لدى السامع وإن كان في الحقيقة قد يكون معروفاً فما لم يسم فاعله أكثر توفيقاً في

الدلالة على المعنى، وإن كنت بهذا الرأي أخالف ما ذهب إليه صاحب كتاب أبو زكريا الفراء حيث أثنى على المصطلح البصري (المبني للمجهول دون إبداء رأي وجيه) (279).

والباحث في كثير من المواضع يدرس الفراء على أنه شخصية نحوية تحسن الاجتهاد ولعلها تنفرد فيه، فالكوفيون الذين عرفوا بالقياس على المسموع عامة نرى أحياناً للفراء مواقف تخالف هذا الشائع، يقول الباحث: (وحتى المسموع من العرب لا يقيس عليه أحياناً ولا يجيزه ولا يستحسنه قال عن عسى زيد قائماً: إنه لم يجرى إلا في عسى الغوير أبوساً، وقال الفراء: عسى لا يقال ولا يستحسنها ولا يجيزها إلا مع أن) وقد استفاد الباحث من كتاب (ظاهرة الشذوذ في النحو العربي) لفتحي الدجاني. وقال الباحث وأجازها - أي الفراء - في عسى الغوير أبوساً لأنها مثل، والباحث لا يترك مسألة مثل هذه تذهب دون أن ينقب عن أشياء أخرى قال عن الفراء: (وتجده أحياناً يزيد صيغاً في اللغة لم تسمع قبله ويقول عنها: قياساً يجوز أن تكون كذا فيقول مثلاً عن شهر جمادى بالضم ولو جاء جمادى بالكسر كان صواباً مثل قولك: عطاشه وكسالى وبالضم جمادى وكعطاشى وكسالى وبالفتح جمادى مثل عطاشى وكسالى، فهو يجيز الكسر في الحرف الأول وله أصل قاس عليه ويجيز الفتح وكذلك له أصل يقيس عليه أيضاً) (149).

وأشار الباحث إلى بعض الجوانب الصرفية وإن كان لم يوضح مسائل الخلاف فيها ك معالجة الفراء الصرفية لجمع (يوم) وحديثه عن بعض معاني صيغ الزيادة في بعض المشتقات والمساواة والمشاورة وزيادة الهمزة في الفعل الثلاثي وقياسية دلالاته على الإزالة، وتصحيح - ياء معاش وما إلى ذلك (126، 147، 148، 150).

وقد يخطئ الفراء العرب أحياناً لأنه يحكم السماع الذي لا يصدر عن الدهماء أو العامة إن صح التعبير لأن العرب قد تخطئ أحياناً يقول: (وربما غلطت العرب في الحرف إذا ضارعه آخر من الهمز فيهمزون غير المهموز، سمعت أعرابية من طيء تقول: (رثأت زوجي بأبيات، ويقولون: لبأت بالحج

وحلأت السوق فيغلطون لأن حلأت قد يقال في دفع العطاش من الإبل ولبات ذهب إلى اللبأ الذي يؤكل وراثت زوجي ذهبت إلى رثيئة اللبن وذلك إذا حلبت الحليب على الرائب (151).

وفي الفصل الثالث من الباب الرابع من الكتاب الذي ورد سهواً بعنوان الفصل الأول قام الباحث بدراسة مقارنة ترجح عنده فيها أن مدرسة الكوفة انحازت بثلاث ميزات هي التوسع في الرواية الذي ترتب عليه توسع في القياس كما كان من نتائج الدرس النحوي الكوفي ظهور مصطلحات خاصة به بدليل مخالفة الفراء لكثير من مصطلحات البصريين (425 - 430).

ويرى الباحث أن هناك عوامل عدة هيأت جواً صالحاً لنمو الخلاف عزاها إلى الموقع الجغرافي والاجتماعي للمدينتين ولوضعهما السياسي وكان للعصية سهمها في توسيع شقته وأضاف عاملاً آخر هو اهتمام الكوفة بدراسة القرآن والحديث الشريف والشعر إذ هبط الكوفة ثلاثمائة من أصحاب الشجرة وسبعون من أهل بدر، وهم أي: الكوفيون أصحاب فقه وحديث وقراءة وأهل البصرة أصحاب علوم وفلسفات لأنهم أكثر اختلاطاً بالأجانب من أهل الكوفة، وأكثر حرية في اعتناق المذاهب المختلفة كما أنهم أكثر تأثراً بالثقافات المختلفة، وقد أفاد الباحث استنتاجه من طبقات ابن سعد ومن مدرسة المخزومي رحمهما الله (311 - 312).

ويضيف الباحث عاملاً آخر، وهو اللغة التي هي الملجأ الذي يحتكم إليه اللغويون والنحاة وموقف كل فريق منها أو الموقع الجغرافي للمتحدث بها.

ومن طبيعة الأعمال الجيدة أن تظهر فيها بعض الهنات قد يعود بعضها لخطأ طباعي أو سهو يقع فيه الباحث أو رأي يكثر تداوله حتى تصعب نسبته أو توثيقه أو يكون الباحث قد وافق آخرين فرأى رؤيتهم متحدثاً بضمير الجماعة أو قائلًا بقولهم، إلا أن ذلك لا يدفع عنه بل يقتضيه التنويه والتصويب في طبعة الكتاب الثانية.

يقول الباحث في مبحث أصل النحو الكوفي (ولا يفوتني أن أقول: إن النحاة اعتبروا منتصف القرن الثاني للهجرة هو نهاية الفترة الزمنية للاستشهاد بلغة

من سكن الحضر وأواخر القرن الرابع الهجري لمن سكن البوادي.. (142) وطبيعي أن القول يحتاج إلى توثيق بمصادر قديمة وأخرى حديثة إذ أشار إلى بعض هذا الدكتور محمود فهمي حجازي وإبراهيم أنيس وأحمد علم الدين الجندي كما مثل لبعض هذا الأزهري الذي قضى سنوات في الأسر وهو من علماء القرن الرابع وكذا فعل ابن جني وغيرهما. وفي الصفحة نفسها (142) يقول: (وبهذا يمكن أن أقول) ثم يفتح قوساً بعد القول مباشرة (كذا) «إن خلاف مدرستي البصرة والكوفة كان القياس سبباً في...» ثم لا يغلق القوس وملاحظتنا عليه هي إذا كان القول له فلا مكان لفتح هنا، وأما إذا كان الكلام لغيره، فأمّا أن يكون قد سبقه استتاج وجاء ما بداخل القوس تأييداً لوجهة نظره، وأما أن يكون القوس قد وقع سهواً، وأياً كان الأمر ينبغي تدبره، إما بحذفه أو إثباته والإشارة لمصدره في الهامش حتى يجنب قارئه الحيرة.

وبداً في موضع آخر (ص151) فقرة في مبحث موقف الفراء من القياس بقوله: (فهو يخطئ العرب لأنه يحكم السماع والفصاحة) وهي عبارة قلقة توقع باللبس وبهذه الصورة تكون حجة على الفراء، إذ كيف يخطئ العرب وهو يحكم السماع، وكان الباحث يستطيع الإمساك بتلابيب العبارة فيعمقها لأن العامة تخطئ في أحيان كثيرة، ويصعب عليها التعبير في أحيان أخرى، وقد تقيس قياساً خاطئاً في مواضع من القول، وقد ذهب إلى مثل هذا كثير من الباحثين، وعلى هذا فإن الفراء يخطئ العرب حين يجد مسوغاً علمياً للتخطئة.

وعلى الرغم من دراسة الباحث للسماع والقياس عند المدرستين التي خلص فيها إلى القول: (أضف إلى ذلك أن البصريين - كما تقول كتب التراجم - لا يقيسون إلا على الكثير المسموع غير أنهم لم يحددوا تلك الكثرة، فأمّا الكوفيون فيتسامحون كثيراً في القيود التي وضعها البصريون على السماع حتى قيل: إنهم يعتدون بكل مسموع..) وكل هذا يحتاج إلى تفصيل وتأصيل، فما علاقة كتب التراجم بأمر القياس والسماع، وإن كانت لها علاقة فما هي هذه الكتب، والباحث حين يستمر بهذا المبحث يحيل مرة على كتاب الوساطة، وفي أخرى على بحث للسيد رزق الطويل وفي ثالثة على ضحى الإسلام لأحمد

أمين ، وبعد ذلك ينقل نصاً من الخصائص كان من الأجدر أن يبدأ به ويعمقه .
أما عن مئة صفحة وقعت في أول البحث ، فعلى الرغم من أهميتها وما بذل فيها من جهد فإن اختصارها في صفحات قليلة لا يؤثر على هندسة البحث ولا يقلل من أهميته ، فآثار الفراء مثلاً سبق أن ذكرت في مراجع حديثه كثيرة ، وكان بإمكان الباحث أن يسردها دون تفصيل ويحيل على مراجعها دون أن يحاسبه أحد لأن عنوان الرسالة لا يقتضيها ، وإن كان قد وجد إضافة انفرد بها ذكرها بالتفصيل فتحسب له ، ومثل هذا يقال عن مبحث حياة الفراء وثقافته وترجمته ، ومبحث الكوفة اسماً وتاريخاً وتمصيراً وتكويناً اجتماعياً وهي مئة صفحة كلفت الباحث عناء هائلاً لو اختصرها لظهرت الرسالة في هندسة أكثر إحكاماً تساعد قارئه على الوصول إلى لبّ البحث من أقصر الطرق .

على أنني أستطيع أن أقدر جهد الباحث خير تقدير ، وإذا كنت قد داعبته في الآخر مداعبة أرجو ألا تكون ثقيلة عليه فلأنني رأيت عوداً قوياً كما رأيت البحث قد أتعبه في النهاية بسبب هندسته واضطره إلى جعل الفصل الثالث من الباب الرابع بمثابة خاتمة لكي يستقيم له التفصيل ولكنه لم يستطع إقناعنا حين تركه بلا خاتمة .

لقد كان بحثاً ممتعاً يسّر لي رفقة طيبة في هذا المغترب ، ولولا خوف الإطالة أو حرمان القارئ من متعة قراءة الكتاب لوقفت مع كل صحيفة من صفحاته عارضاً أو ناقداً أو مناقشاً .

على أنني أرجو أن تكون الصفحات السابقة كفيلاً بالتحفيز على قراءة الكتاب .

وسأبقى بانتظار هدية أخرى من أخي المختار تيسر متعة وتضيف جديداً إلى مكتبتنا النحوية .

وصل القوادِم بالخوافي في ذكر أمثلة القواني

لابن رُشيد السبتي ت (721) هـ

ر. علي لفريري

تقديم موجز:

يمثل كتاب (وصل القوادِم بالخوافي في ذكر أمثلة القواني) مظهراً حسياً من مظاهر التواصل الثقافي فيما بين المراكز الثقافية في الغرب الإسلامي، من جهة، ومظهراً إيجابياً للحوار العلمي بين العالم وأستاذه من جهة أخرى؛ فأبو عبد الله محمد بن رشيد السبتي الفقيه المحدث الأديب المشارك، صاحب الرحلة العلمية الهامة (ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجهة إلى الحرمين: مكة وطيبة)، تَلَمَّذَ لأبي الحسن حازم القرطاجني (ت684هـ)، في طريقه من موطنه مدينة سبتة المغربية، إلى المشرق عبر أفريقية، حيث لقيه بتونس في حدود سنة 683هـ على الأرجح⁽¹⁾.

(1) منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم، ص35 من مقدمة التحقيق.

ويدو أن إعجاب التلميذ الذي لم يكن قد تجاوز الثلاثين بَعْدُ حينذاك، بشيخه الذي كان يومئذ في أواخر حياته واكتمال نضجه الفكري والمعرفي، كان وسيظل كبيراً، وهو ما تلخصه هذه الشهادة التي سجل فيها ابن رشيد نظرته إلى شيخه، ووصف انطباعه عنه فقال:

«أبو الحسن حازم حبر البلغاء وبحر الأدباء، ذو اختيارات فائقة، واختراعات رائعة، لا نعلم أحداً ممن لقيناه جمع من علم اللسان ما جمع، ولا أحكم من معاهد علم البيان ما أحكم، من منقول ومبتدع، وأما البلاغة فهو بحرها العذب، والمنفرد بحمل رايتها أميراً في الشرق والغرب، وأما حفظ لغات العرب وأشعارها وأخبارها فهو حمّاد رواياتها، وحمّال أوقارها، يجمع في ذلك جودة التصنيف وبراعة الخط، ويضرب بسهم في العقلیات، والدراية أغلب عليه من الرواية»⁽²⁾.

لقد اختار ابن رشيد كتاب القوافي لأستاذه حازم⁽³⁾، واتخذ موضوعاً للشرح، إلا أنه لم يكف بالشرح والتوضيح، بل يجمع إلى ذلك ذكر الأمثلة والشواهد لقضاياها وآرائه، ويخرج ذلك بالتعقيب والمناقشة واستعراض مختلف الآراء، مع الترجيح، كما يتميز بتذوقه لعدد من الشواهد الشعرية والوقوفات النقدية الطريفة.

واعتماداً على نسخة فريدة من كتاب (وصل القوادم بالخوافي...)، هيأ الله لنا فرصة العثور عليها، قمنا بتحقيقه وتقديم له، وهو جاهز للطبع، ومنه اخترنا هذه المقدمة التي تعد مدخلاً مفيداً ييسط فيها الشارح وجهة نظره في القافية ومفهومه انطلاقاً من تعريفها عند حازم.

والكتاب غني بما سبقت الإشارة إليه، وبما يتضمنه أيضاً من استدراقات

(2) رحلة ابن رشيد، مخطوط الأسكوريال رقم: 1737 الورقة 40. ونقله المقرئ في أزهار الرياض: 172/3، كما نقل آخرون هذه الشهادة كالتسويطي وغيره.

(3) قمت بتحقيقه اعتماداً على نسخة فريدة توجد بترنس، وصدرت طبعته الأولى بالمغرب سنة 1996م تحت عنوان (الباقى من كتاب القوافي لحازم القرطاجني)، في 60 صفحة من القطع المتوسط.

على عدد من الدواوين المغربية والمشرقية، وكذلك بمنهجه الحي الذي يخرج به عن إطار الكتب العروضية ذات الطابع المدرسي الجاف. ولذلك فإن فائدته لا تقتصر على دائرة علم القافية، بل تتجاوز ذلك إلى مجالات أخرى تجعله في غاية الأهمية.

وتقدم لنا هذه المقدمة صورة واضحة عن شخصية ابن رشيد العروضي، وتبرز قدرته على الجدل والنقاش، وإلمامه بالثقافة العروضية التي تجعله واحداً من أبرز العروضيين في الغرب الإسلامي في عصره، إلى جانب كل من حازم القرطاجني، وابن السقاط، والقللوسي، وابن عبد الملك المراكشي، وغيرهم.

لا أريد أن أقف عند وصف النسخة المعتمدة في التحقيق، ولا عند منهج التعامل معها، فذلك موضعه المقدمة المفصلة لتحقيق الكتاب بكامله⁽⁴⁾، كما لا أريد في هذه المقدمة الموجزة أن ألخص موضوع النص، فالفقرات الآتية كفيلة بإبراز ذلك، بما تقدمه من دلائل على ثقة ابن رشيد بنفسه وعلمه في مخالفته أستاذه، ومجادلته بأدواته المعرفية نفسها الممثلة في المنطق، وفي تعقيبه على آراء كبار علماء القوافي⁽⁵⁾. وأكتفي بالقول إن هذا النص التراثي الجديد قيم ومفيد. وسيكون إخراجه إلى النور كاملاً بإذن الله تعالى إضافة متميزة في المكتبة العروضية خاصة، وفي المكتبة الأدبية العربية عامة. أسأل الله العليّ القدير أن ينفع به.

النص المحقق:

بسم الله الرحمن الرحيم

[وصلّى الله وسلم على نبيه الكريم، وعلى آله وصحبه أجمعين]

أحمد الرحـ[من].....⁽⁶⁾

(4) أعني الموجود منه، وذلك على الرغم من تعدد مشكلات النص وما فيه من خروم واضطرابات أمكننا التغلب على معظمها.

(5) لابن رشيد جهود عروضية أخرى سجلها في رحلته ولا سيما في الجزء السابع المخطوط.

(6) فراغ بسبب بتر ذهب بيقية الكلام.

فحاحا..... وحاد بصير.....(7)

وقائلة ع[لما] وحكما واص.....(7)

ورسوله المقرب المجتبى، أعلى الله.....(7)

في جيد المجد عقد يُقوِّ دُرّاً وَيُرَوِّقُ.....(7)

جهاده فما آلَوْا جذّاً ولا ونوا عزماً.....(7)

إنَّ من البيان لسحراً وإنَّ من الشعر لحكماً⁽⁸⁾. وقال عمر بن [الخطاب]..... الشعر، فإن فيه محاسن تُبَتِّغِي وَمَسَاوِيءَ تُنَقِّي⁽⁹⁾. وقال:..... عِلِّمُوا أَوْلَادَكُمْ الشُّعْرَ تَعْدَبَ أَلْسِنَتُهُمْ⁽¹⁰⁾. وَسُئِلَ المأمُونُ عن..... الناس: قيل: يَغْنِي قراءة الشعر. وكان الشعرُ ديوانَ كلام العرب⁽¹¹⁾، وبيننا..... وعذب، وهو المُعَرَّبُ عن لغاتها، المعروفُ ببلاغتها، المقيَّدُ لِشَوَارِدِهَا،..... لفوائدها، السافر عن مقاصدها، وفيه شرح الكتاب، وشحذُ الأَلْبَابِ، وصقلُ صدا..... ظَمَاهَا، وتَخْلِيصُ أَسَالِيهَا، وتَلْخِيصُ عِبَارَاتِهَا. كان اعتناءُ الناسِ بالمنظوم وعطفُ عنايتهم [به] أَكْثَرَ من المتنور، حتى حَدَسُوا مَحْفُوظَ المنظوم بتسعة أعشاره، ومتروكه بِعَشْرِهِ، وحفَوظَ المتنور ومتروكه بِعَكْسِهِ⁽¹²⁾.

(7) فراغ بسبب بتر ذهاب ببقية الكلام ومثله الفراغات الآتية على هذه الصفحة.

(8) حديث حسن صحيح، رواه البخاري وأبو داود وابن ماجه والترمذي في أبواب الأدب، وتداولته كتب الأدب العامة.

(9) الممتع في صنعة الشعر للنهشلي: 27 وهو غير منسوب.

(10) العمدة: 90/1، برواية: رَوَّوا أَوْلَادَكُمْ الشعر فإنه يحل عقدة اللسان.

(11) تنسب القولة إلى كل من عمر بن الخطاب وعبد الله بن عباس. العمدة 90/1 وعن ابن فارس قال: والشعر ديوان العرب، المزهرة للسيوطي: 470/2.

(12) فراغ بسبب خرم بمقدار كلمتين أو ثلاث.

ينسب لعبد الصمد بن الفضل الرقاشي، مع اختلاف بسيط في العبارة، البيان والتبيين: 287/1.

وانظر ما يقاربه في العمدة: 74/1.

وكانَ مِنْهُ عِلْمُ الْقَوَافِي بِمِثْلَةِ الْقَوَائِمِ⁽¹³⁾ وَالْخَوَافِي⁽¹⁴⁾، فَلَمْ يُسْتَفْنَ عَنْ مَعْرِفَةِ أَحْكَامِهَا، وَكَيْفِيَةِ نِظَامِهَا، وَمَا يَجُوزُ فِيهَا وَمَا يَمْتَنِعُ، وَمَا يَحْسُنُ وَمَا يَنْبَغُ.

وَقَدْ رَأَى أَنَّهُ وَقَفْتُ بِحَضْرَةِ تُونِسَ، كَلَّاهَا اللَّهُ، عَلَى أُنْمُودِجٍ فِيهَا لِشَيْخِنَا الْإِمَامِ الْبَلِيغِ، بَحْرِ الْأَدْبَاءِ، وَخَيْرِ الْبُلْغَاءِ، أَبِي الْحَسَنِ حَازِمِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَلْفِ بْنِ حَازِمِ الْأَنْصَارِيِّ الْقُرْطَاجَنِيِّ، رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، أَلَمَعَ فِيهِ لِلْأَلَمَعِيِّ بِأَصُولِهَا، وَأَلَمَحَ لِلنَّقَابِ بِفَصُولِهَا، يَدُ اللَّهِ تَرَكَ جَيْدَهَا عَاطِلًا مِنْ خَلِيِ الْمَثَلِ، وَكُلَّلَ إِيَّاتِهَا بِأَكْثَفِ الْكَلَلِ، حَتَّى صَارَ كَخِيٍّ لَا يَلُوحُ إِلَّا تَحْتَ خَبِيٍّ، اقْتِضَاءً قَوْلِ مَنْ قَالَ: إِنْ النَّزْوَعُ أَوْ النَّزْوَلُ إِلَى التَّمَثِيلِ لَيْسَ مِنْ دَابِ الْفُحُولِ، وَالْأَمْرُ وَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ فَفِي الْمَثَلِ إِضْخَاحٌ لِلْسَالِكِ، وَإِفْصَاحٌ بِالْمَاخِذِ وَالْمَسَالِكِ، وَوُجُودُهَا قَدْ يَتَأَنَسُّ بِهِ الْمُهْتَدِي، وَعَدَمُهَا يَسْتَوْجِشُ مِنْهُ الْمُبْتَدِي؛ فَزَغَبَ مِنْهُ بَعْضُ الْأَصْدِقَاءِ الَّذِينَ أَلْتَزَمَ حَقُّهُمْ، وَأَعْتَقَدَ فِي الصَّدَاقَةِ صِدْقَهُمْ، أَنَّ أَطْلَعَ مَا أَقْلَ مِنْ مِثْلِهَا نَجُومًا، وَأَزْصَدَ لِبَطَوَارِقِ إِيَّاهِمْ رُجُومًا، مُقْفًيًا ذَلِكَ بِتَفْسِيرِ مَا أَشْكَلَ، وَتَتَمِيمِ مَا نَقَصَ، فَتَقَبَّضْتُ عَنْهَا فِي شُعُوبِ فِكْرِي، فَالْقَيْتُ أَكْثَرَهَا قَدْ تَغَلَّتْ عَنْ شَرْكَ ذِكْرِي، فَلَقَقْتُ مِنْهَا مَا تَيْسَّرَ، وَلَمْ أَلَوْ عَلَى مَا تَعَسَّرَ، لِوُجُوبِ إِجَابَتِهِمْ، وَتَكَرُّرِ رَغْبَتِهِمْ، وَأَجَبْتُ بَيْنَ خَوَاطِرِ شِعَاعِ، وَقَوَاطِعِ أَنْوَاعِ، وَفِكْرِ مُقَسِّمِ، لَا أَسْتَرِيحُ مِنْهُ إِلَى أَرْجٍ مُتَسِّمِ، وَضَمَّتْهُ جُمْلَةُ الْأَصْلِ، وَأَتَّبَعْتُهُ فَالِدَةُ الْوَضْلِ، وَسَمَّيْتُهُ:

وصل القوائد بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي

وهذا إن شاء الله حين أبدا، وأستعين بالله ومن حولي أبرأ، والله سبحانه الموفق.

(13) القوائد: م. قائمة، ومنه: قادم الإنسان: رأسه. وقوائد ريش الطائر: ريشات في مقدم الجناح، الواحدة: قائمة. لسان العرب: (قدم).

(14) الخوافي: م. خافية. عبد القوائد. والخوافي: ريشات إذا ضم الطائر جناحيه خفيت. لسان العرب: (خفا).

أصل 1: قال المصنّف رحمه الله تعالى: الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لَه، والصلاة والسلام على نبيّه وعبدّه، وعلى آله وأصحابه من بعده، والرّضى عن الإمام السّري المتّهج لسبيله، المَوْضَع لِقَصْدِهِ، والدعاء لِسَيِّدنا ومولانا الخليفة الإمام المستنصر بالله، المصنوع بِفَضْلِ الله، أمير المؤمنين أبي عبد الله⁽¹⁵⁾ ابن الأمراء الراشدين بدوام نُصْرِهِ، واتصالِ سَعْدِهِ، وتأْيِيدِ كُتَابِهِ وَجُنْدِهِ، وإمداده في كل حال بِجُنْدٍ من عِندِهِ، وإسعاد البلادِ والعبادِ بما يَغْمُرُ الأرجاء، وَيَغْمُرُ الرجاء، من إحسانه ورفقه؛ فليحسانه تحسن الدّيالي والأَيام، وبدوام عِزِّهِ يَدُومَ عِزُّ الإسلام، وباتصال سَعْدِهِ يَسْعُدَ الزّمانُ وأَهْلُهُ، وبانبساطِ دَعْوَتِهِ في البَسِيطَةِ يَتَبَسَّطُ الأمانُ وَيَتَنَدَّدُ ظِلُّهُ، أَدَامَ اللهُ لَهُ وبِهِ النُّعْمَةَ، وأَجْرَى رَأْيَهُ السَّيِّدَ، وأَمَرَهُ السَّعِيدَ، على سُنَنِ من التَّوْفِيقِ والعِصْمَةِ، وأَثْبَتَ في صُدُورِ الدُّفَاتِرِ، وظُهورِ المنابرِ، رَسَمَهُ المَبَارَكَ واسمَهُ.

وَبَعْدَما صَدُرَتْ بِهِ القَوْلُ من حَمْدِ وثناء، وصلاة ودعاء، أقول إن هذا كِتَابٌ تَعَيَّنَ بانتهاج الرّسم الإمامي المستنصري، وامثالِ الأَمْرِ المطاعِ العَلِيِّ، أن يُقَصَّدَ فِيهِ إلى تعديدِ ضروبٍ من القوافي، وإيرادِ النفوسِ المتأدِّيةِ مَنَاهِلَها الصّوافي، يَكُونُ فِيها مُنْفَعَةٌ لِلأَدِيبِ، وترحيبٌ لِمَجَالِ الشّاعرِ والخطيبِ، فبادرَ عَبْدُ مقامِهِمُ الكَرِيمِ، ومَمْلُوكُ إِنْعامِهِمُ⁽¹⁶⁾ الجَسِيمِ، إلى انتهازِ ما رُسمَ لَهُ من ذلك، وسَلَكَ في جَمِيعِ ما اعتمدَهُ من ذلك أَوْضَعَ المَسالِكِ، واستقبلَ نَجُومَ السَّعْدِ طالعةً لائحةً، وطُيُورَ اليَمَنِ سانحةً سارحةً، حينَ أَطْلَعَ في صدرِ هذا الكِتَابِ نوراً هادياً من ذِكْرِهِم، واستفتحَهُ بِعَدِ حَمْدِ الله بِحَمْدِهِم وشكرِهِم، ففاتحَتَهُ وخاتَمَتَهُ بِيَمَنِ خَدَمَتَهُمْ إِنْ شاءَ اللهُ مِيمُونَةً، والبِكرَةَ فِيهِ متحققةً بِفَضْلِ الله⁽¹⁷⁾ مضمونةً.

(15) هو أمير أفریقیة الحفصية، تولى الإمارة بعد وفاة والده أبي زكرياء سنة 674هـ، وتوفي سنة 675هـ، وهو ممدوح حازم، ويرسمه ألف مجموعة من المصنفات.

(16) في الأصل المشرح نسخة: ت: إخوانهم.

(17) بفضل الله: زائدة في الشرح.

وإنَّ مِمَّا نُحِبُّ أَنْ يُوطَأَ لَانْتِهَاجِ هَذَا السَّبْرِ، وَمُتَّهَدٍ وَيُقَدِّمُ بَيْنَ [يَدَي] (18)
هذا المقصد، إلماًعاً بِطَرَفٍ مِنَ الْكَلَامِ فِيمَا يَتَّعَلَّقُ بِالْقَوَافِي مِنَ الشُّرُوطِ
وَالْأَحْكَامِ.

وصل 1: خُطْبَةُ هَذَا التَّالِيفِ رَأَيْنَا أَلَّا تُخْلِي الشَّرْحَ مِنْهَا لَصِقَالَةَ أَلْفَاظِهَا،
وَنَصَاعَةَ صِنَاعَتِهَا، وَاتِّسَاقَ مَعَانِيهَا، وَحَسْنَ رَصْفِ مَبَانِيهَا، وَسَلَامَةَ عَقْدِهَا مِنْ
التَّعْقِيدِ، وَمَحَاشَاتِهَا مِنَ الْحَوْشِيِّ وَالْغَرِيبِ؛ فَقَدْ كَانَ شَيْخُنَا أَوْ الْحَسَنُ رَحِمَهُ اللَّهُ
رَايَةَ الْإِحْسَانِ، وَفَارَعَ ذُرُوءَ الْبَيَانِ، وَلَيْشَمَلَ هَذَا الْوَضْلُ جَمِيعَ ذَلِكَ الْأَصْلِ.

أصل 2: قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: فَأَقُولُ إِنَّ الْقَافِيَةَ فِي اصْطِلَاحِ الْمُحَقِّقِينَ
مِنْ أَصْحَابِ عِلْمِ الْقَوَافِي هِيَ: الْأَجْزَاءُ الْمُتَطَرِّفَةُ مِنْ بَيُوتِ الشَّعْرِ الَّتِي وُضِعَتْ
الْحَرَكَاتُ وَالسَّكَنَاتُ وَالْحُرُوفُ الْهَوَائِيَّةُ فِيهَا وَضِعاً مُتَحَازِيَّ الْمَرَاتِبِ.

وصل 2: يَرِيدُ، رَحِمَهُ اللَّهُ، أَنَّ حَدَّهُ إِنَّمَا هُوَ لَمَّا يُسَمِّيه أَهْلُ عِلْمِ الْقَوَافِي:
قَافِيَةً؛ إِذْ هِيَ مَوْضُوعُ عِلْمِهِمُ الَّذِي يَتَكَلَّمُونَ فِي عَوَارِضِهِ وَلَوَازِمِهِ، لَا مَا يَسْمِيهِ
أَهْلُ اللُّغَةِ قَافِيَةً؛ فَإِنَّ الْعَرَبَ قَدْ أَطْلَقَتْهَا بِضُرُوبٍ مِنَ التَّوَسُّعِ مَعْرُوفَةً فِي أَمَاكِنِهَا،
وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي اسْتِقَافِهَا فَالْأَمْرُ فِيهِ يَسِيرُ، وَسَيُذَكَّرُ بَعْدَ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى،
فَلنَرْجِعْ إِلَى بَيَانِ كَلَامِهِ فَنَقُولُ: أَدْخَلَ بِقَوْلِهِ: الْحَرَكَاتُ وَالسَّكَنَاتُ، الْمَجْرَدَةَ
وغيرَها، ثُمَّ جَرَّ بِقَوْلِهِ: وَالْحُرُوفُ الْهَوَائِيَّةُ، الْمُؤَسَّسَ وَالْمُرَدَّفَ، وَالْقَوَافِي
مُنْحَصِرَةً فِيهِمَا، لِأَنَّهَا إِمَّا مَجْرَدَةٌ أَوْ غَيْرُ مَجْرَدَةٍ، أَوْ أَرَادَ بِقَوْلِهِ: الْحَرَكَاتُ
وَالسَّكَنَاتُ، مَا لَيْسَ بِهِوَائِيٍّ؛ فَيَكُونُ أَرَادَ بِهِ الْمَجْرَدَةَ خَاصَّةً. وَأَخْرَجَ بِقَوْلِهِ:
مُتَحَازِيَّ الْمَرَاتِبِ، مَا لَمْ يُوضَعْ كَذَلِكَ مِنْ أَجْزَاءِ الْبَيْتِ غَيْرِ الْمُتَطَرِّفَةِ، لِأَنَّهَا
لَيْسَتْ مَوْضُوعَةً عَلَى التَّسَاوِيِّ فَقَطْ، بَلْ عَلَى التَّقَارُبِ، وَإِنْ كَانَ قَدْ أَخْرَجَهُ
بِقَوْلِهِ: الْمُتَطَرِّفَةِ، وَلَكِنْ أَكَّدَ ذَلِكَ زِيَادَةً فِي الْبَيَانِ.

وَأَرَادَ بِقَوْلِهِ: الْمُتَطَرِّفَةِ، مِنْ آخِرِ الْبَيْتِ، وَكَانَ الْأَوَّلَى أَنْ يُنْصَحَ عَلَى ذَلِكَ،

(18) ساقطة في الشرح، وقد أثبتناها اعتماداً على الأصل المشرح، نسخة. تونس. وانظرها بتحقيقنا
تحت عنوان: الباقي من كتاب القوافي لحازم ص35.

ولم يُرد هنا بالأجزاء المتطرفة، مُصطلح العروضيين، لأن العروضيين يَخْصُصُونَ اسمَ الجزء بِجُزْءِ التَّفْصِيلَةِ، وهذا في عِلْمِ القافية لَا يُعْتَبَرُ، لِأَنَّ القافيةَ قَدْ تَكُونُ بَعْضُ جُزْءٍ، وَقَدْ تَكُونُ مِنْ جُزْأَيْنِ، فَإِنْ قِيلَ إِنَّ حُدَّهُ لَيْسَ بِجَامِعٍ لِأَنَّهُ تَخْرُجُ مِنْهُ قَوَائِفٌ لَمْ تَوْضَعْ مُتَحَادِيَةَ الْحَرَكَاتِ وَالسَّكَنَاتِ كَجَمْعِ الْمُتَكَوِّسِ مَعَ الْمُتَرَاقِبِ وَالْمُتَدَارِكِ فِي الشَّعْرِ الْوَاحِدِ، فَالْجَوَابُ أَنَّهُ قَصَدَ حَدَّ مَا هِيَ الْقافيةُ بِالنَّظَرِ إِلَى الْأَصْلِ، مُجَرَّدةً عَنْ عَوَارِضِ الْعِلَلِ وَالزَّحَافِ، وَلَا يُعْتَرَضُ بِوُجُودِ هَذِهِ الْمُنَاسِبَةِ أَوْ بَغْضِهَا بِحَقِّ الْأَصْلِ فِي سَائِرِ الْبَيْتِ، لِأَنَّ قَوْلَهُ: الْحَرَكَاتُ وَالسَّكَنَاتُ وَالْحُرُوفُ الْهَوَائِيَّةُ، قِيودٌ ثَوَابِتٌ مَحْمُولَةٌ عَلَى مَوْضُوعِ الْقِيودِ الْأَوَّلِ. وَهِيَ قَوْلُهُ: الْأَجْزَاءُ الْمُتَطَرِّقَةُ، فَلَا تَدْخُلُ غَيْرُ الْمُتَطَرِّقَةِ وَإِنْ شَارِكَتْهَا فِي وُجُودِ بَعْضِ تِلْكَ الْأَوْصَافِ فِيهَا بِحَقِّ الْأَصْلِ. وَرُبَّ أَصْلٍ قَدْ يُرْفَضُ وَيُلْتَزَمُ فَرْعُهُ. عَلَى أَنَّ قَوْلَهُ: الْحُرُوفُ الْهَوَائِيَّةُ، كَافٍ فِي الْإِخْرَاجِ، لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يُلْتَزَمُ إِلَّا فِي الْقافيةِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَغْمُ جَمِيعُ الْقَوَائِفِ إِذْ تَخْرُجُ عَنْهُ الْمَجْرَدَةُ.

تنبيه: كَانَ الْأَوَّلَى أَنْ يَقُولَ: أَوْ الْحُرُوفُ الْهَوَائِيَّةُ، لِأَنَّ ظَاهَرَ التَّشْرِيكِ بِالْوَاوِ مُؤَوِّدٌ بِالْجَمْعِ، وَأَنَّهَا لَا تَكُونُ قافيةً حَتَّى تَجْمَعَ ذَلِكَ التَّحَادِيَّ كُلَّهُ، وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ.

أصل 3: لِيَتَسَاوَقَ الْمَقَاطِعُ الشَّعْرِيَّةُ بِالْإِتِّفَاقِ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ تَسَاوَقًا وَاحِدًا، وَيَطْرُدَ أَطْرَادًا مُتَنَاسِبًا.

وصل 3: قَفَى الْحَدَّ بِالسَّبَبِ الْمَوْجِبِ لِجَعْلِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مُتَحَادِيَةً الْمَرَاتِبِ، وَهُوَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذِكْرُهُ فِي الْحَدِّ مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ، فَهُوَ مِنَ التَّيَمِّنَاتِ وَالتَّكْوِيلَاتِ.

أصل 4: وَهِيَ مَقْطَعُ الْبَيْتِ الَّذِي طَرَفَاهُ سَاكِنَانِ لَيْسَ بَيْنَهُمَا سَاكِنٌ، أَوْ الَّذِي جُهِلَّتْهُ سَاكِنَانِ.

وصل 4: شَقَعَ لِحْدَ الْأَوَّلِ بِثَانٍ أَوْجَزَ لَفْظًا مِنْهُ، إِلَّا أَنَّهُ اسْتَعْمَلَ فِيهِ: أَوْ، وَهِيَ مَهْجُورَةٌ فِي الْحُدُودِ. وَحَمَلَهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ جَعَلَ مَذْلُولَ قَوْلِهِ: الَّذِي طَرَفَاهُ سَاكِنَانِ، كَمَذْلُولِ قَوْلِهِ: الْحُرُوفُ الْمُتَحَرِّكَةُ فِي الْمَقَاطِعِ الَّتِي أَحَاطَ بِهَا سَاكِنَانِ

ليس يَبْتَهُمَا ساكِئْنَ، فَلَمْ يَغْمُ له جميعُ القوافي، وإنما تَضَمَّنَ أنواعاً منها قَأْنِي ب: (أَوْ) المَمْنُونَةُ لِقَدْخَلُ الأَنْوَاعِ الخَارِجَةُ عنه، وَكَأَنَّهُ يَقُولُ: القَافِيَةُ: هذا، أَوْ: هذا. أَيْ مُنْصَرِفَةٌ فِيهِمَا لَا تَخْلُو عَنْهُمَا. وقد كان يُمكنُ الاكِتِفَاءُ بقوله: الذي طَرَفَاهُ ساكِئَانِ، إِذْ لَيْسَ من لَوَازِمِ الطَّرَفَيْنِ أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا واسِطَةٌ، إِذْ قد تَكُونُ المَاهِيَةُ مُركَّبَةً من شَيْئَيْنِ لَا وَسْطَ بَيْنَهُمَا، فَكُلُّ واحدٍ مِنْهُمَا طَرَفٌ، فَوُجُودُ الوَسْطِ لَيْسَ بِلازِمٍ، لَكِنْ لَمَّا كانَ حَيْثُ يَوجدُ داخِلاً في حَقِيقَةِ القَافِيَةِ، وَكانَ أَكْثَرِيّاً أَتى ب: أَوْ⁽¹⁹⁾.

تَنَكَيْتَ: قَوْلُهُ: لَيْسَ بَيْنَهُمَا ساكِئْنَ، حُشُو، لِأَنَّهُ إِذَا دَخَلَ بَيْنَهُمَا ساكِئِ فَذَلِكَ السَّاكِئُ الثَّانِي هُوَ الطَّرَفُ الَّذِي يُعْتَدُّ بِهِ فِي القَافِيَةِ لَا الَّذِي قَبْلَهُ، فَكانَ يَلِيْقُ بِهِ أَنْ يَقُولَ: وَهُوَ مُقَطَّعُ الْبَيْتِ الَّذِي طَرَفَاهُ ساكِئَانِ مُتَّصِلَانِ، أَوْ يَلِيَهُمَا فاصِلٌ، وَلَا يَخْتاجُ أَنْ يَقُولَ: فاصِلٌ مُتَحَرِّكٌ، لِأَنَّ الفَاصِلَ إِنْ فُرِضَ ساكِئاً عادَ الكَلَامُ فِيهِ عَلى أَنَّهُ مُتَعَدِّلٌ.

وَقَدْ كانَ شَيْخُنَا أَبُو الحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْكَتَامِيُّ التُّلُمَسَانِيُّ⁽²⁰⁾، شَيْخُ الأُسْتَاذَيْنِ القَرَّاءِ فِي عَصْرِهِ عَمُوماً، وإِمَامُ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ خُصوصاً، يَقْرُبُ فِي رَسْمِهَا وَيَقُولُ: القَافِيَةُ من آخِرِ ساكِئِ فِي الْبَيْتِ إِلى أَوَّلِ ساكِئِ يَلِيهِ، يَغْنِي العَكْسُ، وَيَقُولُ: هَذَا هُوَ مَذْهَبُ سِيبَوِيهِ⁽²¹⁾، وَهُوَ مَعْنَى ما ذَهَبَ إِلَيْهِ المَصَنَّفُ.

(19) تَظْهَرُ فِي مَناقِشَةِ ابنِ رَشِيدٍ لِمَفهومِ القَافِيَةِ عِندَ أستاذِهِ حازِمِ آثارِ المَنتَلَقِ واضِحَةً فِي المَناهِجِ والمَصْطَلَحِ.

(20) هُوَ أَبُو الحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْكَتَامِيُّ الضَّرِيرُ، مِنْ أَهْلِ تُلُمَسَانَ، وَيُعرَفُ بِابْنِ الخُضْصَارِ، وَلِدَ سَنَةَ 571هـ. وَتَوَفَّى سَنَةَ 676هـ. اجْتَازَ إِلى سِبتِهِ، وأَقْرَأَ بِهَا إِلى أَنْ تَوَفَّى. كانَ مَعْتَمِداً فِي تَجْويدِ القُرْآنِ الكَرِيمِ، عالِماً بِالْمَروُضِ، أَخَذَ عَنْهُ ابنُ رَشِيدٍ وَالْقُلُوسِيُّ وَغَيرُهُما. وَأَخَذَ ابنُ رَشِيدٍ أَيضاً عَنِ أَخِيهِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدٍ كَمَا سِذَكَرَ ذَلِكَ فِيما بَعْدَ. انْظُرْ عَنِ أَبِي الحَسَنِ: بِرِناماجِ التَّجْبيي: 16. بِرِناماجِ الوادِي آسِي: 128. غَايَةُ النِّهايَةِ: 578/1.

(21) هُوَ أَبُو بَشرٍ عَمْرُو بْنُ عِثْمَانَ بْنِ قُتَيْبٍ (أَوْ: قُتَيْبٍ) المَعْرُوفُ بِسِيبَوِيهِ، نَشَأَ بِالبَصْرَةِ، وَبَرَزَ فِي النَحْوِ، أَخَذَ عَنِ الخَلِيلِ وَيُونُسَ بْنِ حَبِيبٍ وَغَيرَهُما، وَعُرِفَ بِكِتابِهِ الَّذِي صَنَفَهُ فِي النَحْوِ، وَلَا مِثِلَ لَهُ، عاشَ فِي القَرْنِ الثَّانِي لِلهَجرَةِ، واخْتَلَفَ فِي تَارِيخِ وفاتِهِ ما بَيْنَ: 161هـ، و188هـ، و194هـ. انْظُرْ عَنْهُ: طَبَقَاتُ النَحْويِّينَ وَاللُّغَوِيِّينَ: 66 رَقْمَ: 22. نَزْهَةُ الأَكْبابِ فِي طَبَقَاتِ الأَدِباءِ: 35-39. رَقْمَ: 21.

وهذا الذي عَزَاهُ إلى سيبويه لا أَعْرِفُ من أَيْنَ نَقَلَهُ، وَالشَّيْخُ ثِقَةٌ مُسَلَّمٌ لَهُ فِي هَذَا الْعِلْمِ، وَقَوْلُهُ حُجَّةٌ، عَلَى أَنَّ بَعْضَهُمْ قَالَ: لَا يَصِحُّ عَنْ سيبويه شَيْءٌ إِلَّا مَا فِي الْكِتَابِ. وهي شَهَادَةٌ عَلَى نَقْيِ، وَحُكْمِهَا مَعْلُومٌ.

وَذَهَبَ الْأَخْفَشُ⁽²²⁾ إِلَى أَنَّ الْقَافِيَةَ آخِرُ كَلِمَةٍ فِي الْبَيْتِ⁽²³⁾، وَهَذَا الْمَذْهَبُ مُتَسَاهِلٌ فِيهِ غَايَةً، لِأَنَّهُ إِنْ قَصِدَ ثَقُلُ اللَّغَةِ فَلَيْسَ مُرَادُهُ، وَإِنْ قَصِدَ الْأَضْطِلَاحُ فَذَلِكَ غَيْرُ سَدِيدٍ.

وَذَهَبَ الْفَرَّاءُ⁽²⁴⁾، وَتَبِعَهُ قُطْرُبٌ⁽²⁵⁾ إِلَى أَنَّهُا الرُّوْيُ الَّذِي يُنْبِئُ عَلَيْهِ الشَّعْرُ، فَجَعَلَهُمَا مُتَرَادِفَيْنِ، وَسَيَّلَهُ فِي الرُّوْيِ سَبِيلَ مَذْهَبِ الْأَخْفَشِ. وَقَالَ ابْنُ كَيْسَانَ⁽²⁶⁾: الْقَافِيَةُ كُلُّ مَا يُلْزَمُ إِعَادَتُهُ فِي آخِرِ الْبَيْتِ⁽²⁷⁾.

وَنُقِلَ أَيْضاً عَنْ أَبِي مُوسَى الْحَامِضِ⁽²⁸⁾: يَعْنِي مِنْ حَرَكَاتٍ وَمَسْكَنَاتٍ

(22) هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط، أحد أئمة النحويين البصريين، أخذ عن سيبويه وعمن أخذ عن سيبويه، له مصنفات في النحو والعروض والقوافي، أخذ عنه أبو عمر الجرمي، وأبو عثمان المازني كتاب سيبويه، انظر عنه: طبقات النحويين واللغويين: 72. ونزهة الألباء: 84 - 85، رقم: 36.

(23) كتاب القوافي للأخفش: 3.

(24) هو أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، سكن الكوفة، وأخذ عن الكسائي، كان من علماء العربية، ماهراً في النحو، توفي سنة: 207هـ. طبقات النحويين واللغويين: 131 - 133، نزهة الألباء: 59 - 63. رقم: 31.

(25) هو أبو علي محمد بن المستنير البصري، المعروف بقطرب، من علماء اللغة والنحو، أخذ عن سيبويه، وعن جماعة من البصريين، وكان يذهب إلى الاعتزال، توفي سنة: 206هـ. من مؤلفاته: كتاب معاني القرآن - كتاب الأصوات - كتاب النوادر - كتاب القوافي - كتاب العلل، في النحو... طبقات النحويين: 19 - 100. نزهة الألباء: 56، رقم: 20 أو 28.

(26) هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن كيسان النحوي، أخذ عن المبرد وثلعب، وكان عارفاً بملذهي البصريين والكوفيين، من مصنفاته: المهذب في النحو، شرح الطوال. تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها، طبقات النحويين واللغويين: 153، نزهة الألباء: 143، توفي ابن كيسان سنة 289هـ.

(27) تلقيب القوافي وتلقيب حركاتها.

(28) هو أبو موسى سليمان بن محمد بن أحمد البغدادي المعروف بالحامض (ت305هـ) أخذ عن ثعلب، وخلفه في مجلس الدرس بعد وفاته، قيل سمي الحامض لشراسته خلقه، كان نحوياً يتعصب للبصريين، عارفاً بالعربية حالماً بالشعر. طبقات النحويين واللغويين: 152، نزهة الألباء: 146، أنباء الرواة: 242، بغية الوعاة: 262.

ومتحركات وسواكن لا بعينها، أو بعينها في بعض المواضع، كالتأسيس، والردف، والوصل، وكان ابن كيسان هو الذي أراد أن يحد القافية الصناعية، لأن ما يلزم وما لا يلزم هو الذي يتكلم فيه صاحب هذا العلم.

وقد أُلِّم في هذا الحد بالمذهب المنسوب إلى سيبويه من بعض الوجوه، لأن أقصى ابتداء اللزوم في آخر الأبيات من الساكن الذي لا يأتي بعده إلا ساكن واحد فقط، أو مع الحركة التي قبله في المردوف والمؤسس، وإن خالف من آخر، ألا ترى أنَّ مثال قافية المتكاوس لا تلزم مع تسميتها قافية عند الجميع، فيخرج عن حده بعض أنواع القوافي.

وقد يُجابُّ عنه بأنَّ يُقال إنَّ ابْنَ كَيْسَانَ لَا يُسَمَّى مجموع المتحركات الأربعة مع الساكنين اللذين يكتنفانها قافيةً، وإنما يُسَمَّى منها قافيةً الرويُّ فما بَعْدَهُ، وهو القَدْرُ الذي يلزم، ولا يرد علينا كونه يسميها قافيةً المتكاوس، فإن هذا كما تقول: قافية الهمزة، أي القافية التي فيها الهمزة، وكذلك هذه، أي القافية التي فيها الحركات الأربع، والتي تجتمع معها ثلاث الحركات وثلاثهما حسبما يتبين في اشتقاق المُتْكَاوِسِ بَعْدُ.

أصل 5: والمتحرِّكُ الذي قبل الساكن الأول من جميع هذه القوافي يُعَدُّ من القافية.

وصل 5: ذكر هذا الفصل بعد ذكره صور القوافي، لكن قدمناه لأنه أحق بالتقديم لتناسب الكلام، وهذا الذي زاده في الحد هنا هو مذهب مؤصل هذه الصناعة الخليل بن أحمد⁽²⁹⁾ رحمه الله تعالى، وإليه ذهب الجرمي⁽³⁰⁾، ونقل

(29) الخليل بن أحمد هو أبو عبد الرحمن بن أحمد البصري الفراهيدي، أول من استخرج العروض وضبط اللغة وحصر أوزان أشعار العرب. له كتاب العين، أخذ عن أبي عمرو بن العلاء، وأخذ عنه سيبويه، توفي سنة 160هـ، طبقات النحويين واللغويين: 46، نزهة الألباء: 27.

(30) الجرمي: هو أبو عمر صالح بن إسحاق الجرمي (ت225هـ)، أخذ عن الأخفش ويونس بن حبيب وأبي عبيد الأصمعي، كان نحوي عصره، ومن مصنفاته: اختصار في النحو. طبقات النحويين واللغويين: 74، نزهة الألباء: 90.

عنهما أيضاً الحركة دون الحرف، بأنه إنما يلزم إعادة الحركة لا المتحرك من حيث إنه جسيم مثلاً، أو غيره من حيث هو متحرك لا بعينه. وهذا التحديد لا معنى له إذ لا يلزم أيضاً حركة بعينها فيما قبل الساكن الذي هو مبدأ القافية، وإن لزم ذلك مع التأسيس والردف فوجهه، وعى حسبما يتبين فليس بلازم (198) في كل القوافي، وإنما لزم طبعاً لا وضعاً فتأمل ذلك، وفيه نظر.

وبالجملة فالأشياء المختلفة الحقائق لا تدخل تحت حد واحد، وكلها لا تسلم من النقد. وقول الخليل رحمه الله تعالى، وما عزي إلى سيبويه، أسلم الأقوال، لأنهما حداً ما يُسمى قافية في رأيهما، لا ما يُلزم.

على أن بعض النُّظائر تأوّل كلامهما أنّهما أرادا أن القافية هذا موضعها، لا أنّهما أخيراً عن حقيقتها، لما يلزم من إدخال ما ليس من القافية فيها ممّا لا يلتزم، وإن هذا يُضعفه أن الظاهر قُصدهما لحدّ القافية، وإلا فيكونان قد تركا المهم وأتيا بغير المهم.

وقد أعرب ابن جني⁽³¹⁾ في المُعَرَّب⁽³²⁾ عن القول في حجج هذه المذاهب فليُنظر هناك، وقد يُتصنّع لتوجيه هذا المذهب الذي يُعزى لسيبويه بأن ما يجب فيه مراعاة التناسب في الأمر العام، أو يتأكد، هو ما بين الساكنين اللذين في مقطع البيت، وإن وقع التزام حركة قبل الساكن الذي هو مبدأ القافية فليس هو حيث يُرى قافية، بل من حيث إنه لا بد من حركة قبل الساكن، إذ لا يجتمع ساكنان في حشو بيت، فليس لأمر يخص القافية، فظهر أنه الأحق أن يُصطلح عليه بالقافية، إذ اللغة قد وُجد فيها إطلاق القافية على القصيد كله، وعلى البيت الواحد، وعلى كلمتين من آخره، وعلى كلمة، وعلى رويه، تسميةً للشيء ببعضه أو بملازميه، ومع هذا فلا يخلو من المسامحة، لأنه إن حُدِّف ذُكِرَ

(31) هو أبو الفتح عثمان بن جني، (ت392هـ) عالم لغوي نحوي عروضي، صاحب كتاب الخصائص، وله مشاركة في العروض والقوافي والشروح، نزّه الألباء: 197.

(32) المقصود كتابه: المُعَرَّب في شرح القوافي، وقد شرح فيه ابن جني قوافي أبي الحسن الأحنس، وهو في حكم المفقود، ويحيل عليه في كتابه الخصائص: 84/1.

الْمُتَحَرِّكُ أَوْ الْحَرَكَةُ مُطْلَقاً مِنْ حَدِّ الْقَافِيَةِ نَقْصُ الْحَذْوِ (33) وَالرَّس (34). وَلَا خُفَاءَ أَنَّهُمَا مِمَّا يَتَكَلَّمُ فِيهِ صَاحِبُ عِلْمِ الْقَافِيَةِ، وَأَنَّهُ مِنْ مَوْضُوعِهِ، وَقَدْ يَقْرُبُ فِي هَذَا بِأَن يُقَالَ: لَمَّا لَزِمَتْ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ مُطْلَقاً، لَقَّبُوهَا وَضِعاً.

تَحْقِيقٌ: قَدْ صَحَّ إِطْلَاقُ الْعَرَبِ قَافِيَةً، وَلَا بَدْلَ لَهَا الْأَسْمَاءُ مِنْ مُسَمًى، فَرَأَيْنَا الْمُنْقُولَ قَدْ اخْتَلَفَ مُسَمَّاهُ وَالْأَمْرُ مُشْتَرَكٌ، وَالْأَصْلُ فِي الْإِطْلَاقِ الْحَقِيقَةُ وَعَدَمُ الْأَشْتِرَاكِ، فَتَعَيَّنَ ادِّعَاءُ الْمَجَازِ فِي بَعْضِهَا، فَحَاصِلُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُخْتَلِفُونَ: مَا الْأَخَى مِنْ هَذِهِ الْإِطْلَاقَاتِ أَنَّ تُرِيدَ بِهِ الْعَرَبُ الْحَقِيقَةَ؟ فَكُلُّ رَأْيٍ أَنَّ الْأَخَى مَا ادِّعَاهُ مَحَلًّا لِلْحَقِيقَةِ. هَذَا إِنْ قَصِدُوا نِسْبَةَ ذَلِكَ لِلْعَرَبِ، وَإِنْ أَرَادُوا: مَا الْأَخَى أَنْ يُصْطَلَحَ عَلَيْهِ فِي الصَّنَاعَةِ فَالْقَوْلُ مَا قَالَهُ ابْنُ كَيْسَانَ.

وَالْقَافِيَةُ مُشْتَقَّةٌ مِنْ: قَفَا يَقْفُو: إِذَا تَبَعَ، لِأَنَّهُا تَقْفُو مَا تَقْدُمُ مِنْ أَخَوَاتِهَا (35)، أَوْ تَكُونُ فَاعِلَةً بِمَعْنَى مَفْعُولَةٍ، كَعَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ، أَيْ أَنَّ الشَّاعِرَ يَقْفُوها لِأَنَّهُا تَجْرِي فِي أَوَّلِ بَيْتٍ، ثُمَّ يَتَّبِعُهَا الشَّاعِرُ عَلَى السَّجِيَةِ (36).

المراجع والمراجع:

- 1 - أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، أبو العباس المقري، الجزء الثالث، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب: 1398هـ/1978م.
- 2 - إنباه الرواة على أنباه النحاة، للقنطلي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المكتبة المصرية: 1950 - 1955م.
- 3 - الباقي من كتاب القوافي لحازم القرطاجني، تحقيق الدكتور علي لغزيوي، الطبعة الأولى: 1996، التصنيف الضوئي، دار النشر الأحمدي، الدار البيضاء، المغرب.

(33) الحذو: الحركة التي قبل الرفع، لسان العرب، مادة: حذو.

(34) الرس الفتحة التي قبل ألف التأسيس، وهي مما يلتم. لسان العرب، مادة: رس.

(35) انظر لسان العرب، مادة: قفا.

(36) هذا متفق عليه بين جميع المؤلفين في القوافي.

- برنامج التوجيهي، تحقيق عبد الحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، طرابلس، تونس: 1981.
- برنامج الوادي آشي، تحقيق محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت: 1981.
- بغية الوعاة، السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: 1964 - 1965م.
- البيان والتبيين، الحاجز، تحقيق حسن السندوي، دار الفكر، بيروت.
- تلقب القوافي وتلقب حركاتها، ابن كيسان، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي، مجلة المستنصرية، العراق، العدد: 2/ 1971م.
- الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية: 1952م.
- رحلة ابن وشيد السبتي، ملء العيبة . . .
- طبقات التحوين واللغويين للزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر: 1973م.
- العملة لابن رشيح القيرواني، تحقيق الدكتور محمد قرقران.
- غاية النهاية في طبقات القراء أولي الدواية، ابن الجزري، القاهرة: 1932م - 1933م.
- كتاب القوافي للأخفش، تحقيق أحمد راتب النفاخ، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى: 1394هـ/ 1974م.
- لسان العرب لابن منظور.
- ملء المية بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجهية إلى الحرمين، مكة وطية، مخطوط الأسكوريال، رق: 1737 (مصورة خاصة).
- الممتع في صنعة الشعر للنهشلي.
- متهاج البلقاء وسراج الأدياء لحازم القرطاجني، تحقيق الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة، الطبعة الثانية: 1981، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- نزهة الألباء في طبقات الأطباء لأبي البركات الأباري، تحقيق الدكتور عطية عامر، الطبعة الثانية، 1962م، استوكهولم.

إصدارات جديدة

١. عبد الحميد الزهراني

تطالعنا المطابع بالجديد في عالم التأليف والتحقيق والترجمة، ولئن كان المجال لا يتسع لكل ثمرات المطابع في حيز صغير كهذا فإننا نوجز الحديث عن طائفة منها تباعاً على صفحات هذه المجلة:

1 - بعد طول انتظار صدر سنة 1995 إفرنجي (كتاب التبيان) للأمير عبد الله بن بلقين، آخر أمراء بني زيوتي، عن دار عكاظ بالمغرب، بتحقيق وتعليق الدكتور أمين توفيق الطيبي في (294 صحيفة).

ويعد هذا الكتاب المصدر الرئيسي لمعلوماتنا عن أحداث العشرين سنة الأخيرة من فترة ملوك الطوائف كما يقول المحقق، وهو معرض مهم لأحداث القرن الخامس الهجري لمؤلف ثبت وشاهد عيان، له تجاربه الشخصية وإسهاماته العقلية في أحداث تلك الفترة.

أما المحقق فهو العالم والمؤرخ الثبت الدكتور/أمين توفيق الطيبي، الذي تشهد له ميادين البحث العلمي التاريخي بالأمانة والدقة في تحمل رسالتها، الأمر الذي انعكس إيجاباً على تحقيقاته ودراساته المتعددة. وأسلوب الكتاب سلس مرسل، عمد فيه المؤلف إلى جلاء المعنى والابتعاد عن زخرف القول الضار بالمعنى والمخل بالحقيقة.

2 - كما صدر عن منشورات جمعية (تطوان اسمير) كتاب (مختصر نزهة الأفكار وحلة الأبرار) لمؤلف مجهول بتحقيق د. جعفر بن الحاج السلمي سنة 1996 إفرنجي. والكتاب في مناقب الشيخ عبد القادر التين الغرناطي والفخار السبتي، وهما من الشخصيات الصوفية والعلمية بالغرب الإسلامي، وفي إخبارهما حديث عن الأشياء والعلوم التي أخذت عنهم،

وبعض الحكم الصوفية، وقد عنى الأستاذ المحقق بدقة التحقيق وإثراء الهوامش وتنويع الفهارس، الأمر الذي أكسب الكتاب قيمة إضافية مشكورة.

- صدرت عن دار النورس بالمغرب الطبعة الأولى من كتاب (مفتاح علم الميراث) و(منهج المراغي في التفسير) للأستاذ الصديق علي أوهيبة. يتناول الأول منهما بإيجاز وتركيز الموضوعات الرئيسية في علم الميراث ويقع في 131 صفحة من القاطع الصغير.

أما الثاني فهو رسالة ماجستير نوقشت في طرابلس سنة 1982 إفرنجي، ويتناول تمهيداً وعرضاً تحليلياً لفصول تفسير المراغي، وتتبعاً لأبرز موضوعاته.

والأستاذ/الصديق ممن تخرج في الجامعة الأزهرية بكلية الشريعة والقانون، وعمل في سلك القضاء والنيابة والتعليم الجامعي بالجمهورية، وأكمل دراسته للدكتوراه بالمغرب الشقيق.

- صدر عن دار الحكمة بطرابلس في مطلع هذا العام 1997 إفرنجي. كتاب (صيام ستة أيام من شوال وحكم نيابة قضاء رمضان عنه) للأستاذ الدكتور فاتح محمد زقلام أمين قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية بكلية التربية، في (26) صفحة من القاطع الصغير تناول الكتاب جملة من القضايا محورها حكم تأدية صوم هذه الأيام بقضاء دين من رمضان أو غيره، والمسألة خلافية انتصر فيها المؤلف للأخذ بالأحوط مستخدماً في ذلك أدلة عقلية ونقلية، وأظهر فيها قدرته على البرهنة واستدكار المسائل من مصادرها الموثوقة مما يدل على إمكانيات مشرفة في البحث والإقناع والتوثيق.

وقد صدر للدكتور فاتح في العام الماضي كتابه القيم الموسوم بـ (الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها)، ضمن منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ويقع في ما يقرب من ستمائة صفحة تغطي تفصيلات موضوعه بكثير من الدقة والتتبع العلمي المستفيض.

معارف إسلامية

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون

إشارة لنص

د. فاتح محمد زقلام

مصطلح أصولي - على طريقة الفقهاء - يُقصد به: المدلول الإلزامي للنص، أي: المعنى اللازم للمعنى المتبادر فهمه إلى الذهن من النص، غير المقصود من سياقه أصالة ولا تبعاً، ولا متوقّف عليه صدق الكلام ولا صحته عقلاً ولا شرعاً.

فالمقصود بالإشارة: المعنى المُشار إليه، والمقصود بالنص هنا: الكلام الدالّ على معنى كيفما كان، أي: سواء احتمل غيره أم لا، وسواء أكان الإحتمال قوياً أم ضعيفاً.

ودلالة الكلام على هذا المعنى الإلزامي تُسمّى: (دلالة إشارة).

فإن كان المدلول الإلزامي مقصوداً من السياق أصالة أو تبعاً، وتبادر فهمه إلى الذهن، فهو: [عبارة نصّ] وليس [إشارة نصّ].

وإن لم يتبادر، وتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً، فهو: [اقتضاء نصّ] أو [مقتضى نصّ].

وهذا المدلول الإلزامي غير المقصود قد يكون ظاهراً لا يحتاج فهمه إلى عناء وجهد، وقد يكون خفياً يحتاج فهمه إلى نظير وتأمل، فهو إذاً نوعان: ظاهراً، وخفياً، أو [إشارة نص ظاهرة] [وإشارة نص خفية].

ودلالة الكلام عليها أيضاً نوعان: دلالة إشارة ظاهرة، ودلالة إشارة خفية.

ولنوضح كلّ نوع من نوعي إشارة النص ببعض الأمثلة:

1 - مثال إشارة النص الظاهرة: وجوب نفقة الولد - ذكراً كان أو أنثى - على أبيه المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَلَدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فإن هذا المعنى لم يكن مُصرّحاً به في الآية الكريمة، ولم يتبادر فهمه إلى الذهن منها، وإنما هو معنى لازم لما يتبادر إلى الذهن، فهم بالإشارة فقط.

وتوضيح ذلك: أن الآية الكريمة دلّت على مجموعة معاني منها:

أ - وجوب نفقة الوالدات وكسوتهن على الوالد بالمعروف، أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَلَدِ لَهُ...﴾ الآية فإن لفظة: «على» من الأساليب الدالة على الإيجاب أحياناً وهذا المعنى مقصود من السياق بالأصالة، ومتبادر فهمه إلى الذهن، ولذلك فهو يُسمّى: [عبارة نص] أي: المعنى المُعبر عنه بالفاظ النص - من باب إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول - ودلالة النص عليه تُسمّى: [دلالة عبارة]، فنوعُ الدلالة: دلالة عبارة، ونوع المدلول: [عبارة نص].

ب - أن الولد من اختصاص والده، أخذاً من لفظ «له» في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَلَدِ لَهُ...﴾، فإن اللام فيه للإختصاص، وهذا المعنى - أيضاً - مقصود من السياق بالنتيح، ومتبادر فهمه إلى الذهن، فهو: [عبارة نص] كذلك.

ج - ويلزم هذا المعنى الثاني: معنى آخر، وهو: وجوب نفقة الولد على أبيه، لأنه حيث كان مختصاً به، كانت نفقته واجبة عليه.

وهذا المعنى اللازم للمعنى المتبادر فهمه من النص، يسمّى: [إشارة نص]، من إطلاق المصدر وإرادة اسم المفعول، أي: المعنى المشار إليه بالنص، ودلالة الآية عليه تُسمّى: [دلالة إشارة].

فنوعُ الدلالة - إذاً - : [دلالة إشارة]، ونوع المدلول: [إشارة نص].

وهذا المعنى الإلزامي في الآية الكريمة - على الرغم من عدم تبادره إلى الذهن - ظاهر، لا يحتاج فهمه إلى عناء وجهد.

مثال آخر لإشارة النص الظاهرة: جواز الإصباح بالجنابة للصائم المفهوم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكُمْ لَيْلَةَ النِّسَاءِ أَلَمْتُمْ إِلَىٰ نَجَاسَتِكُمْ﴾ فإن المعنى المتبادر إلى الذهن من الآية الكريمة: [عبارة نص] هو: إباحة مباشرة الزوجة في أي جزء من

أجزاء ليلة الصيام، بما في ذلك العجز الأخير من الليل، ويلزم من ذلك أن من باشر زوجته في آخر جزء من الليل - وذلك مباح له بعبارة النص - أصبح جنباً لا محالة، لأنه لا يجد متسعاً من الوقت للاغتسال، فيكون الإصباح بالجنبانة في حقه مباحاً بالضرورة، ودلالة الآية على هذه الإباحة [دلالة إشارة] والمدلول نفسه: [إشارة نص].

ومثله أيضاً: وجوب إيجاد أهل الذكر والاختصاص في الأمة في كل فن، المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، فإن إيجاب سؤال أهل الذكر المفهوم من صيغة الأمر «فاسألوا» يستلزم إيجاب إيجاد أهل الذكر، حتى يتأتى الرجوع إليهم وسؤالهم إذ ما يتوقف عليه الواجب يكون واجباً - وهو من إشارة النص الظاهرة.

ح - ومثال إشارة النص الخفية: تحديد أقل مدة الحمل بستة أشهر المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلٌ وَفَصْلٌ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ مع قوله تعالى: ﴿وَيُفَصِّلُ فِي عَامَتَيْنِ﴾ فإن الآية الكريمة الأولى دللت بعبارتها على أن مدة الحمل والرضاع معاً ثلاثون شهراً، فهذا المعنى [عبارة نص] ودلت الآية الثانية بعبارتها على أن مدة الرضاع وحده عامان [أربعة وعشرون شهراً]، وهذا المعنى أيضاً عبارة نص.

ويلزم هذين المعنيين المفهومين بالعبارة من الآيتين الكريمتين أن يكون أقل مدة الحمل ستة أشهر، وذلك بطرح أربعة وعشرين شهراً [مدة الرضاع المفهومة من الآية الثانية] من ثلاثين شهراً [مدة الحمل والرضاع معاً المفهومة من الآية الأولى] حيث يصير الباقي ستة أشهر لأقل مدة الحمل، ودلالة الآيتين على ذلك: [دلالة إشارة] والمعنى المدلول عليه يسمى: [إشارة نص].

وهذا المعنى لا يتفطن له كل أحد بل يحتاج إلى تأمل ونظر.

ومثله زوال ملكية المهاجرين لديارهم وأموالهم التي تركوها بمكة، باستيلاء الكفار عليها، المفهوم من قوله تعالى: ﴿لِلْفَقَرَةِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ أي لهم نصيب من الفداء، فإنه يلزم من وصفهم بالفقر فقد ملكيتهم لديارهم وأموالهم، بحيث لو عادوا إلى مكة وكانت هذه الديار والأموال قائمة عند الكفار لا ترجع إليهم.

ومن الأصوليين من يرى أن هذا المعنى [اقتضاء نص] يتوقف عليه صدق الكلام، وليس إشارة نص، لأن وصفهم بالفقر لا يكون صادقاً إلا بزوال ملكيتهم لديارهم وأموالهم، لأن الفقير حقيقة: من لا يملك شيئاً. والجمهور على أن وصفهم بالفقر مجاز لا حقيقة بدليل إضافة الديار والأموال إليهم في قوله تعالى: ﴿لَتُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ والله تعالى أعلم.

مراجع المراجعة

- جميع كتب الأصول المؤلفة على طريقة الفقهاء (الأحناف) أو الجامعة بين الطريقتين (طريقة الفقهاء وطريقة المتكلمين) مثل:
- 1 - أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي.
- 2 - التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج.
- 3 - تيسير التحرير، لمحمد أمين، المعروف بابن بادشاه.
- 4 - حاشية الأزميري على مرآة الأصول، لمحمد الأزميري.
- 5 - فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري.
- 6 - كشف الأسرار، شرح أصول البيهقي، لعبد العزيز البخاري.

أشيلية

د. عبد الحميد الزمامة

أشيلية مدينة أندلسية تقع على نهر الوادي الكبير في الجنوب الغربي من شبه الجزيرة الإيبيرية، قال ابن بسام: «وحضرة أشيلية على قدم الدهر كانت قاعدة هذا الجانب الغربي من الجزيرة وقرارة الرياسة، ومركز الدول المتداولة»⁽¹⁾.

وقد استقر فيها الولاة الفاتحون مدة قبل انتقالهم إلى قرطبة، ثم استوطنها جماعة من جند حمص، ولذلك سميت حمصاً في بعض النصوص الأدبية والتاريخية⁽²⁾ ومنها قول الشاعر:

وماذا بحمص من المضحكات ولكنّه ضحك كالبكاء⁽³⁾

اشتهرت أشيلية في عهدها الإسلامي بكونها عاصمة لدولة بني عباد في عصر الطوائف وسرعان ما ضموا إليها قرطبة لتصبح أكبر الحواضر الأندلسية شهرة وأكثرها جمعاً للشعراء والكتاب، فضلاً عن قوتها السياسية والاقتصادية⁽⁴⁾.

وفي عهد المرابطين الذين قضوا على بني عباد لم ينقض شأن أشيلية، فقد كانت منطلق انتصارهم في الزلاقة سنة 479⁽⁵⁾ ثم كانت مقر أهم ولايتهم في

(1) الذخيرة 1/2 ص(11).

(2) أنظر معجم البلدان 1/195.

(3) ديوان الأعمى التطلبي ص(2)، وفي البيت نظر إلى بيت مشابه للمتنبي في وصف مصر.

(4) أنظر التاريخ السياسي والاجتماعي لأشيلية في عهد دول الطوائف، للدكتور محمد بن عبود.

(5) أنظر تفاصيل انتصار في الزلاقة في كتاب (التيان) لميد الله بن بلقي بتحقيق الدكتور أمين الطيب ص124.

الأندلس حتى جاء عصر الموحدين الذين جعلوها مقر واليهم في الأندلس .

وبعد الموحدين ظهر في الأندلس عهد طوائف جديد قبل أن تسقط مدينة أشبيلية في أيدي القشتاليين سنة 645 هـ . وبقيت آثارها الإسلامية دالة على عهدها الزاهر خلال ستة من القرون . وتعد صومعة جامع أشبيلية من أبدع وأعلى صوامع الأندلس ، حتى إنها لتظهر للعين على مرحلة من أشبيلية كما يقول «ابن صاحب الصلاة»⁽⁶⁾ ، وما زالت بيوت أشبيلية القديمة تحتفظ بطوايع المنازل الأندلسية المتميزة باستنبات الأزهار في شرفاتها ونوافذها ، ولكن أبهى المباني الباقية يتمثل في قصرها الذي تأوي إليه جموع السواح سنوياً . ويتسبب إلى أشبيلية جماعة من الأدباء والفقهاء والساسة المشاهير⁽⁷⁾ ؛ كما لجأ إليها أعلام من النازحين عن المدن التي كانت تتداعى في أيدي النصارى ، وعلى الأخص بعد سقوط طليطلة⁽⁸⁾ .

مراجع إضافية

- 1 - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، لابن بسام الشتريني ، الدار العربية للكتاب - ليبيا - تونس .
- 2 - نفح العليب من غصن الأندلس الرطيب ، للمقري التلمساني ، طبعة دار صادر - بيروت .
- 3 - الروض المعطار في خبر الأقطار للحميري ، تحقيق إحسان عباس ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت .
- 4 - التاريخ السياسي والاجتماعي لأشبيلية في عهد دول الطوائف للدكتور / أمحمد عبود ، وقائمة مصادره ، المغرب .
- 5 - كتاب البيان لعبد الله بن بلقين ، بتحقيق الدكتور أمين توفيق الطيبي . نشر دار عكاظ : الرباط .

(6) المن بالإمامة ص 10 .

(7) في طليعتهم بنو عباد وبنو زهر والهوزني وابن سهل وابن عربي وغيرهم .

(8) من أولئك النازحين الفقيه أبو الوليد الباجي وابن بسام الشتريني والأديب الأعمى التطلبي وعلي بن سعيد وغيرهم .

اشتباه

د. محمد محمود الزريقي

الاشتباه من الشُّبُهَة، وَشَبَّهَ عَلَيْهِ: خَلَطَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ حَتَّى اشْتَبَهَ بغيره⁽¹⁾ والشبهة: هي ما يشبه الثابت وليس بثابت، وتقع الشبهة في العديد من المسائل الشرعية منها مثلاً النكاح والرضاع وغيرها، وتقع أهميتها في الحدود لقوله ﷺ (ادروا الحدود بالشبهات)⁽²⁾ والاشتباه في علم التصوف: إشكال الحال في طرفي الحكم بين الحق والباطل⁽³⁾ والاشتباه يختلف عن المتشابه، ففي قوله تعالى: ﴿يَنْتَهَى إِلَيْكَ مُخَافَتُهُ مِمَّا أَمَرَ الْكَافِرِينَ وَلَمْ يُحَسِّنْهُمْ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 7] قيل معناه يشبه بعضه بعضاً، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا بِهِ مُشْكِبَاتٍ﴾ [سورة البقرة، الآية: 25] ليس من الاشتباه المشكل إنما هو من التشابه الذي هو بمعنى الإستواء، وقال الليث: المشتبهات من الأمور المشكلات⁽⁴⁾.

ومن ذلك حديث رسول الله ﷺ: (الحلال بين والحرام بين وبينها أمور مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاحِي حَوْلَ الْحِمَى يوشك أن يقع فيه. . .)⁽⁵⁾ وفي رواية الإمام البخاري في كتاب الإيمان (وبينهما مُشْبِهَاتٌ)⁽⁶⁾ أما

(1) لسان العرب المحيط لابن منظور. الجزء الثالث. ص366.

(2) الفقه الإسلامي وأدلته. د. وهبة الزحيلي. ص32 ج6.

(3) معجم مصطلحات الصوفية، د. عبد المنعم الحفني ص17.

(4) لسان العرب المحيط المصدر السابق. الجزء الثالث. ص366.

(5) أحكام الأحكام شرح عمدة الحكام. لابن دقيق العيد. ص4/181.

(6) صحيح الإمام البخاري. ص19 المجلد الأول.

روايته في كتاب البيوع (الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مُشْتَبِهَةٌ) (7).

قال أحد الفقهاء في معنى المشتبهات الواردة في الحديث: إعلم أن المشتبه عبارة عن الملتبس، والالتباس يحصل في حق المكلف بأن يتجاذب الشيء الذي يريد القدوم عليه أمران: أحدهما يقتضي التحليل، والثاني يقتضي الحرمة، وهذا هو المعبر عنه بالمشتبه لغة، لكن التجاذب ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما كان فيه أحد الطرفين أغلب، فإن كان طرف الحلية لحق بالحلال البين، وإن كان طرف التحريم لحق به، والقسم الثاني: هو ما يتساوى فيه تجاذب المحلل والمحرم من غير ترجيح لأحدهما، فهذا المقصود في الحديث، يدل ذلك أن المتشابه المذكور في الحديث رتبته بين الحلال البين والحرام البين، أي ما تساوت فيه الشائتان، شائبة الحرمة وشائبة الحلية دون تغليب لأحدهما على الآخر يسمى مُشْتَبِهًا (8).

وعلى ذلك يكون الاشتباه اختلاط الأمر في المعرفة دون الوصول إلى يقين، ولا يتم ذلك إلا بوجود دلائل أو قرائن أو إثبات أو أمارات، فتعرف حينئذ الحقيقة أو يتم الوصول إلى الرأي أو القول، والاشتباه لا يكون إلا في مرحلة الشك من الإدراك، وهو يختلف عن الظن، والظن أحد الإدراكات التي تتوارد على قلب الإنسان عادة، وهو إدراك الطرف الراجع للشيء الذي يحتمل عدداً من المعاني أو المفاهيم دون جزم بواحد منها، فيكون بعضها راجحاً لديه وبعضها مرجوحاً، فالراجع هو الظن والمرجوح هو الوهم، وقد تكون المفاهيم أو المعاني المتعددة في درجة واحدة دون رجحان لواحد منها على سواه، فيسمى الإدراك حينئذ شكاً (9). ومن هنا كان الاشتباه من إدراكات الشك لوقوعه في مرحلة التوازن بين الأدلة التي تحتاج إلى ترجيح.

(7) صحيح الإمام البخاري، ص4 المجلد الثالث.

(8) التقسيم والتبيين في حكم أموال المستفرقين. تأليف أبي زكريا يحيى بن الوليد الشبلي 7، ص95 تحقيق جمعة الزريقي، نشر المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم. الرباط.

(9) مبادئ الثقافة الإسلامية، تأليف. د. عمر مولود عبد الحميد، د. جمعة محمود الزريقي ص114. منشورات المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية. طرابلس. 1996ف.

ويدخل الاشتباه في شتى نواحي المعرفة، فقد يكون في معرفة الحكم الشرعي عندما يتناول المسألة أكثر من نص ظني الدلالة، وكذلك في الأحكام القضائية عندما تتم دراسة أدلة المدعي والمدعى عليه، فيحصل الاشتباه في معرفة الحق فيتعين البحث عن دلائل أو قرائن للترجيح، ويكون كذلك في البحوث العلمية لترجيح الأدلة للوصول إلى نتائج تقريبية إن لم تكن حقيقية.

وعادة ما يستعمل الاشتباه في مجال الكشف عن الجرائم التي تقع دون معرفة مرتكبيها فيقع الاشتباه على من تحوم حوله الشبهات في ارتكابها، وهو الذي يشك في قيامه بتلك الجريمة دون وجود دليل قاطع على ارتكابها، أو بينة كافية على ذلك، ولكن توجد علامات أو مظاهر أو سوابق تجعل من شخص أو أشخاص معينين يقعون في مرحلة الاشتباه، كأن يكونوا من ذوي السوابق الجنائية أو وجود عداء بين المشتبه به والمجني عليه، كجرائم الثأر مثلاً.

لذلك تجيز التشريعات الجنائية استيقاف الشخص المشتبه به لوجود شك أو ارتياب فيه، وهو لا يعتبر قيداً على حرية الشخص، على عكس حالة القبض على المتهم عند وجود دلائل كافية على اتهامه بالجريمة، وقد يترتب على الاستيقاف المسموح به لرجال الأمن اكتشاف حالة من حالات التلبس بالجرم، أو حالة من الحالات التي يجوز فيها القبض إذا ما توافرت دلائل قوية، وفي هذه الحالة يمكن المأمور الضبط القضائي أن يقبض على المشتبه فيه الذي تحول إلى مجرم لوجود الدلائل، ومن ثم يجوز تفتيشه أيضاً⁽¹⁰⁾.

(10) الإجراءات الجنائية في التشريع الليبي. الجزء الأول. ص 478، تأليف الدكتور مأمون سلامة.

إشترك

أ. عمارة بيت العافية

الإشترك هو التقاء اثنين أو أكثر في أمر ما. ومنه الشركة التي هي عقد بين اثنين أو أكثر للقيام بعمل مشترك. ومنه الاشتراكية التي هي مذهب سياسي واقتصادي قام على أساس ملكية الدولة لوسائل الإنتاج وعدالة التوزيع. والاشترك في الألفاظ عند ابن فارس هو أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر. وقد جمع أبو عبيد في كتابه الأجناس ثلاثمائة كلمة من هذا النوع. فإذا دل اللفظ الواحد على أمرين مختلفين اختلافاً بيناً، أو أكثر من ذلك، عدّ اللفظ من المشترك اللفظي. أما إذا وجد أكثر، من لفظ واحد لمعنى واحد محدد فتلك هي المترادفات. وبالمقارنة فالألفاظ التي تعد من المشترك اللفظي قليلة إذا قيسَت بالألفاظ المترادفة.

كما كانت العناية بالغة برصد الفروق وهي تنبيه عن الضد للإشترك. وتعني وجود اختلافات في معاني الألفاظ. وكان أبو هلال العسكري في كتابه (الفروق الفردية) يلتبس فروقاً بين الدلالات المتشابهة أو المتماثلة. وجاء من بعده علي بن محمد الجرجاني فاهتم بالفروق في كتابه (التعريفات). وفي قضية السرقات الأدبية يكون الالتقاء في معنى ما فيحدث اشترك. ويرى القاضي الجرجاني أن من المعاني ما يكون فيه اشترك عام ولا ينفرد به أحد لأنه متقرر في نفوس الناس يعرفونه وهو مألوف عندهم.

وعند ابن رشيق فالاشترك أنواع منها ما يكون في اللفظ ومنها ما يكون في المعنى. ففي اللفظ ثلاثة أشياء. الأول: اشترك محمود وهو التجنيس بأن يكون

اللفظان راجعين إلى حد واحد. والثاني: أن يحتمل اللفظ تأويلين أحدهما يلائم المعنى الذي أنت فيه والآخر لا يلائمه ولا دليل فيه على المراد، وهو اشتراك مذكوم قبيح. أما الثالث: فليس من هذا في شيء. بل هو سائر الألفاظ المبتدلة للتكلم بها ولا يسمى تناوله سرقة ولا تداوله اتباعاً.

والاشتراك في المعاني نوعان، أولهما: أن يشترك المعنيان وتختلف العبارة فيتباعد اللفظان وهذا حسن جيد، كقول غيلان ذي الرمة.

نجلاء في برج صفراء في دعج كأنها فضة قد مسها ذهب
أما النوع الثاني فعلى ضربين:

أحدهما: ما يوجد في الطباع ويشترك الفصيح والأعجم فيه ومن أمثله تشبيه الشجاع بالأسد، والحسن بالشمس والقمر.

والآخر: ما اخترع ثم كثر فتداوله واستوى فيه الناس.

وتختص أفعال بأنها تفيد المشاركة، فمنها على وزن (افتعل): اجتمع، اشترك. . . ومنها على وزن (تفاعل): تعاون، تخاصم. . . فالفعل في هذه الأمثلة يقع من أكثر من واحد.

مراجع للتوضيح

- الأجناس من كلام العرب، لأبي عبيدة.
- تصحيحات لغوية، عبد اللطيف أحمد الشويرف.
- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني.
- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس.
- الصحاحي في فقه اللغة، لابن فارس.
- العمدة، لابن رشيقي.
- الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري.
- كتاب الصناعتين، لأبي هلال العسكري.
- معجم البلاغة العربية، بدوي طبانة.
- المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون.
- الوساطة بين الممتني وخصومه، للقاضي الجرجاني.

اشتغال

أ. المختار أحمد رزيق

في اللغة

الإشتغال : مصدر للفعل اشتغل والفعل اشتغل مزيد للثلاثي شغل، وشغل شُغِلَ وشُغِّلَ وشَغَلَ أربع لغات والجمع أشغال، ولا تقل اشغله لأنها لغة رديئة، ويقال شُغِلْتُ عنك بكذا على ما لم يسم فاعله وقد قالوا ما أشغله وهو شاذ لأنه لا يتعجب مما لم يسم فاعله⁽¹⁾.

وشغله الأمر: جعله ذا شُغْل، وشُغِّلَ به: تلهى، وهو مشغول به «وهو من الأفعال التي غلبت عليها صيغة ما لم يسم فاعله - أي البناء للمجهول -». واشتغل فيه الدواء: نجح.

في الفقه

واشتغال الذمة في الفقه تعني التلهي بشيء عن شيء وهو كما قال الرسول ﷺ «وذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»⁽²⁾.

والذمة عند الفقهاء: وصف بصير الشخص به أهلاً للإيجاب عليه وله وهو ما يعبر عنه الفقهاء والأصوليون بأهلية الوجوب.

(1) مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر الرازي مادة «شغل» عن بترتبه محمد خاطر بك ط دار الفكر بيروت 1972 ومعجم متن اللغة: الشيخ أحمد رضا مادة «شغل» ج 3 ط مكتبة دار الحياة بيروت 1959 ف.

(2) فتح الباري 6/ 279، 280 ط السلفية. ومعنى أخفره = نقض عهده وغدره.

والغالب في استعمال هذا المصطلح «اشتغال الذمة» عند الفقهاء هو وجوب الشيء لها أو عليها ومقابلة فراغ الذمة وبرائها كما يقولون «إن الحوالة لا تتحقق إلا بفراغ ذمة الأصيل والكفالة لا تتحقق مع براءة ذمته» ويغلب استخدام هذا المصطلح أيضاً في الديون من حقوق العباد المالية ولهذا يعرف الفقهاء الذين بأنه ما ثبت في الذمة، وتظل الذمة مشغولة وإن مات ولذا يوفي الذين من مال المدين المتوفى إذا ترك مالا. وتشغل الذمة بالأعمال المستحقة كالعمل في ذمة الأجبر في إجارة العمل، وتشغلها أيضاً الواجبات الدينية من صلاة وصيام وتندر لأن الواجب في الذمة قد يكون مالا وقد يكون عملاً من الأعمال كأداة صلاة فاتتة، وحين اشتغال الأمة بشيء من هذه الأمور يجب تفرغها إما بالأداء وإما بالإبراء إذا كانت حقاً للعباد⁽³⁾.

في النحو

وأما الاشتغال في النحو العربي فهو ما يعبر عنه بوقوع كلمة موقعاً معيناً كأن تكون مثلاً خبراً للفعل الناقص ليس ونعرف أن خبرها منصوب ولكن تلمحه بآء تجره فيكون إعرابه في مثل قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾⁽⁴⁾ أن الهمزة للاستفهام وليس فعل ماضٍ ناقص مبني على الفتح واسم الجلالة اسم لليس مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة على آخره وبكاف: الباء حرف جر زائد «نسبه في القرآن الكريم حرف توكيد أو حرف صلة لأنه لا زيادة في القرآن الكريم» وكاف خبر ليس وهو منصوب بفتحة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد أي بمعنى أن حرف الجر قد أثر في خبر ليس فعجه ولم يبق منصوباً وهذا ما يعبر عنه باشتغال المحل. وللزيادة فإن «عبده» مفعول به لاسم الفاعل كاف والهاء مضاف إليه.

وتزاد الباء في مواضع منها:

(3) الموسوعة الفقهية، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ الكويت ج4 مادة اشتغال ص2/3 بتصرف الطبعة 4 سنة 1993ف.

(4) سورة الزمر، الآية 36.

- 1 - في خبر كان المنفية كقولك :
«ما كنت بعائني لعمل الخير»
- 2 - في خبر ما المشبهة بليس كقوله تعالى : ﴿وَمَا رَأَيْكَ يَتْلُو الْكِتَابَ﴾ (5).
- 3 - في خبر ليس كقول بعضهم :
«ولست بهيأب إذا الخيل أقبلت»
- 4 - في فاعل فعل التعجب الوارد على صيغه «افعل به» كقول بعضهم :
اخلق بذئ الصبر أن يحظى بحاجته .
- 5 - في فاعل كفى كقوله تعالى : ﴿وَكُنْ لِلَّهِ حَيِّبًا﴾ (6).
- 6 - في مفعول كفى كقول الشاعر:
كفى بك داء أن ترى الموت شافياً وحسب المنايا أن يكن أمانيا
- 7 - في كلمة بحسب كقولك «بحسبك درهم» .
- 8 - بعد إذا الفجائية كقول حافظ إبراهيم .
وإذا بأصوات تصيح ألا افتحوا دقات مرضى مدلجين عجال
- 9 - في الحال المنفية عاملها نحو «ما رجعت بنادم» .
والاشتغال من أبواب النحو، وهو أن يتقدم اسم ويتأخر عنه فعل عامل في ضمير ذلك الاسم، مثل : «زيداً كلمته، وزيداً رأيت، أو كلمت صديقه» وهنا مواضع يجب فيها نصب المشتغل عنه أو رفعه، وأخرى يجوز فيها الوجهان وتفصيل ذلك مبين في كتب النحو.

(5) سورة فصلت، الآية 46.

(6) سورة النساء، الآية 6.

الاشتقاق

د. عبدالله محمد العليش

الاشتقاق، في علوم العربية: صوغ كلمة من أخرى، على حسب قوانين الصرف، أو هو: أخذ كلمة من كلمة أو أكثر، مع تناسب بينهما في اللفظ والمعنى، أو هو: أخذ صيغة من أخرى، فهو توليد لبعض الألفاظ من بعض، والرجوع بها إلى أصل واحد يحدّد مادّتها، ويوحى بمعناها المشترك الأصل مثلما يوحى بمعناها الخاصّ الجديد.

وعلماء الصرف يكادون يجمعون على أنّ الاشتقاق هو: أخذ كلمة من أخرى، مع تشابه بينهما في المعنى، وتغيّر في اللفظ بين الأصل المأخوذ منه والفرع المأخوذ.

ويختصّ الاشتقاق بالبحث في أصول الكلمات وفروعها، والعلاقات بينها، وطرائق توليد بعضها من بعض، وقد بدأ الاشتقاق مبحثاً من مباحث علم الصرف، ثم تطوّر حتى صار - لأهميته - علماً من علوم اللغة العربية المستقلّة بذاتها.

ومن علماء العربية الذين اشتغلوا بالاشتقاق، المفضلّ الضبي، صاحب المفضّليات المتوفى سنة 168 هـ، والأصمعيّ المتوفى: 214 هـ، والأخفش الأوسط المتوفى: 221 هـ، والزّجاج المتوفى: 310 هـ. وابن السّراج المتوفى: 316 هـ، وابن دريد صاحب كتابي الاشتقاق والجمهرة، المتوفى 321 هـ، وأبو جعفر أحمد النّحاس المتوفى 337 هـ، وابن خالويه المتوفى: 370 هـ، والزّماني المتوفى: 384 هـ.

وإذا كان النحو والصرف قد وضعا عصمةً للسان من اللحن والخطأ في الكلام والقراءة، فإنّ الاشتقاق يقوم بدور إثراء اللغة، وجعلها قادرة دائماً على التجدّد والتقدّم ومسايرة تطوّر الحياة، وارتقاء الحضارة، وذلك بما يزود اللغة

ويمتدّها به دائماً من أسماء وأفعال حديثة لمسمّيات حديثة، عن طريق التوليد، والنحت ووجوه القلب والإبدال⁽¹⁾.

والمشتقات تنمي وتكثر حين الحاجة إليها، وقد يسبق بعضها بعضاً في الوجود⁽²⁾، وليس من اليسير دائماً أن ندرك أسبقها، وأن نعيّن متى استُعملت مآذنها الأصلية أوّل مرّة، ومتى بدأت تدلّ على معنى خاص، إلا أن الزّاجح أن الحسّيّ أسبق في الوجود من المعنويّ المجرد⁽³⁾، وهذا ما يجعل الباحث المنصف ينتصر للرأي القائل بأن أصل المشتقات هي الأسماء لا الأفعال، ولاسيّما أسماء الأعيان.

وأيّاً ما كان أمر الاشتقاق، فيه تحدّد مآذ الكلمة، وتُربط بأخواتها، وبالمجموعة التي تنسب إليها، فلا يلتبس على الدّارس الفرع بالأصل إن أدرك عمليّة الاشتقاق كيف تكون، ولذا فإنّ الاسم المشتق هو ما أخذ من غيره ودلّ على ذات مع ملاحظة صفة، مثل: عالم، ومسافر، ومزروع، وكريم، وأجمل، ومجلس، ومفتاح.

فكل مشتق من هذه المشتقات يدلّ على ذات وصفة، فمثلاً كلمة: عالم، تدلّ على ذات اتصفت بالعلم، وكلمة: مسافر، تدلّ على ذات اتصفت بالسفر، وهكذا...

والمعروف أن أسماء الأجناس المحسّنة لا يُشتق منها أصلاً، وإذا وردت بعض مشتقات من أسماء أجناس محسّنة، فإنّ ذلك من باب التّدرة، من ذلك مثلاً: أورقت الأشجار، وأسبغت الأرض، فالفعل الأوّل مشتق من الورق، والثاني مشتق من السّبع، وكذلك: عقربت الضدغ وفلفلت الطّعام، ونرجست الماء، فالفعل الأوّل مشتق من العقرب، والثاني: من الفلفل، والثالث: من النرجس⁽⁴⁾...

فالاشتقاق وسيلة رائعة في توليد الألفاظ، وتجديد الدلالات، نجدها في أنواع الاشتقاق الثلاثة الشّائعة: الأصغر، والكبير، والأكبر، وفي النوع الرابع الملحق بها

(1) المزهر 1/346، 351.

(2) فقه اللغة للمبارك ص63.

(3) من أسرار اللغة ص46 - ط2.

(4) المدخل إلى علم النحو والصرف ص45.

وهو «النحت» الذي يؤثر بعض المحدثين أن يسمّيه الاشتقاق الكبار⁽⁵⁾.

والمراد بالاشتقاق الأصغر اتحاد الكلمتين حروفاً وترتيباً مثل: نُصِرَ من التصير، وعِلِمَ من العلم...

أما الاشتقاق الكبير فهو ما اتحدت فيه الكلمتان حروفاً لا ترتيباً، مثل: جذبَه وجبذه، إذا شدّه إليه، وهفا فواده، وفها فواده، إذا مال...

والمقصود بالاشتقاق الأكبر اتحاد الكلمتين في أكثر الحروف مع تناسب في الباقي، مثل: نَعَقَ ونهق، لتناسب العين والهاء في المخرج، وأسبغ الله عليه النعمة، وأصبغها: أكثرها... والاشتقاق الأصغر أكثر أنواع الاشتقاق وروداً في العربية، وهو محتجّ به لدى أكبر علماء العربية، «وطريق معرفته تقليب تصارييف الكلمة، حتّى يُزَجَّع منها إلى صيغة هي أصل الصّينغ كلها دلالة أطراد، أو حروفاً غالباً؛ كَضْرَبَ فإنه دالٌّ على مطلق الضرب فقط، أما ضارب، ومضروب، ويضرب، وإضراب، فكلّها أكثر دلالة وأكثر حروفاً، وضَرَبَ الماضي مساوٍ حروفاً وأكثر دلالة، وكلها مشتركة في -ض ر ب- وفي هيئة تركيبها»⁽⁶⁾.

وإذا كانت الصيغة المشتقة متفقة مع الصيغة المشتق منها في المادّة الأصلية وهيئة التركيب كما مضى، في -ضرب- وتصارييفها، كان لزماً في كلّ كلمة بها المادّة الأصلية، على ترتيبها نفسه، أنّ تفيد المعنى العام الذي وضعت له تلك الصيغة، وإن تخلّلتها أو لحقها أو سبقها بعض الأصوات اللّينة أو السّاكنة - فالزّابطة المعنوية العامة لمادّة -ع ر ف- (التي تفيد انكشاف الشيء وظهوره) تتحقّق في جميع الكلمات الآتية: عَرَفَ، عَرَفَ، تَعَرَّفَ، تَعَارَفَ، عُرِفَ، عُرِفَ، أعْرَفَ، عُرِّفَ، تعريف، عرفان، مَعْرِفَة، وهكذا دواليك⁽⁷⁾.

وأهمّ ما في الاشتقاق ارتداد التصارييف المختلفة المتشعبة عن المادّة الأصلية، إلى معنى جامع مشترك بينها، يغلب أن يكون معنى واحداً لا أكثر، كما تقدّم من تصارييف مادّة -ع ر ف- أنّها جميعاً تفيد الانكشاف والظهور...

(5) يُنظر الاشتقاق/ عبد الله أمين، ص 389.

(6) المزمع 1/ 346.

(7) دراسات في فقه اللغة للمرحوم د. صبحي الصالح 175 - 176 ط6.

أشراط الساعة

أ. الحسنة ولد محمد المختار

أشراط جمع شَرَط، والشرط العلامة. «وأشراط الشيء أوائله والإشتقاقان متقاربان، لأن علامة الشيء أوله، ومشاريط الأشياء أوائلها كأشراطها، أنشد ابن الأعرابي:

تشابه أعناق الأمور وتلستوي مشاريط ما الأوراد عنه صوارد»⁽¹⁾

والشرط عند المناطق ارتباط عضوي بين مقدم وتال، أي بين شرط وما يترتب عنه، وحكمه المنطقي أنه بوجوده الوجود ويعلمه العدم، فإذا وقع الشرط وقع تلقائياً المشروط وإلا فلا.

وأشراط الساعة علاماتها، وأماراتها، أو «ما تنكره الناس من أمورها قبل أن تقوم الساعة» أي الأحداث والوقائع غير المألوفة والأمور الجسام التي تتقدم قيام الساعة وانتهاء الحياة الدنيا، فبوقوع هذه الملمات والخطوات تقع القيامة.

وقد جاء الحديث عن الساعة وذكر اقترابها وأشراطها، في النور الحكيم في آيات كثيرة منها:

﴿أَقْرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾⁽²⁾، ﴿وَمَا يَذُرْكَ لَمَلُ السَّاعَةِ قَرِيبٌ﴾⁽³⁾، و﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾⁽⁴⁾، وقوله

(1) ابن منظور: لسان العرب، المجلد (7)، دار صادر، بيروت. ص (330).

(2) سورة الأنبياء، الآية 1.

(3) سورة الشورى، الآية 17.

(4) سورة الزخرف، الآية 66.

تعالى: ﴿هَٰؤُلَاءِ يَتَزَوَّدُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ (5) «وفي الحديث: لا تقوم الساعة حتى يأخذ الله شريعته من أهل الأرض، فيبقى عجاج لا يعرفون معروفاً ولا ينكرون منكراً» (6).

وقد ذكر الحافظ جلال الدين السيوطي في مقدمة كتابه الذي ألفه في بيان حال البرزخ المسمى «بشرح الصدور بشرح حال الموتى في القبور» ما نصه: وأرجو إن كان في الأجل فسحة أن أضرم إليه كتاباً إن شاء الله تعالى، في أشراط الساعة، وآخر في أحوال البعث والقيامة، وصفة الجنة والنار على وجه الاستيعاب» (7). «وقد ألف في أحوال البعث وما بعده كتاباً، وسماه البذور السافرة في أمور الآخرة» (8)، أما عن أشراط الآخرة فلم يرد له بعد ذلك ذكر، إما لعدم تأليفه أو لانعدامه أو لغير ذلك» (9).

ولعل أبرز من خصّص لأشراط الساعة مصنفًا كاملاً من المتأخرين نسبياً محمد بن رسول البرازنجي المدني الشافعي المتوفي سنة (1103 هـ)، ونعني كتابه (الإشاعة لأشراط الساعة) الذي أراد من ورائه إحياء مشروع الحافظ السيوطي وقد عبّر عن ذلك بقدر كافٍ من الوضوح في خطبة كتابه بقوله وقد: «أحببت أن أولف في أشراط الساعة كتاباً مستوعباً لها، كما أراد الحافظ السيوطي، فيكون برزخاً بين كتابيه شرح الصدور، والبذور السافرة، أو مقدمة لهما (...). وسميته (الإشاعة لأشراط الساعة) وأرجو من النبي الشفاعة مع قلة البضاعة» (10).

(5) سورة محمد، الآية 18.

(6) لسان العرب: م.س.ص. (331).

(7) حديث عمر رضي الله عنه (ينما كنا جلوساً... الحديث).

(8) الإشاعة لأشراط الساعة، للبرازنجي ص (6).

(9) م.س.ص. (6).

(10) م.س.ص. (7).

إشراق

أ. عبد اللطيف أحمد الشريف

الفعل المزيد بالهمزة «أشرق» ومصدره «الإشراق»، له في اللغة استعمالات:

1 - أشرق المكان: أضاء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾⁽¹⁾، ولذلك منع بعضهم أن يقال: «أشرقت الشمس» بمعنى «طلعت»، وإنما يقال في هذا المعنى: «شرفت الشمس»⁽²⁾ باستعمال الثلاثي المجزء، لأن «إشراق الشمس» لا يكون إلا بعد وضوح ضوئها وصفاء شعاعها وارتفاعها بقدر. يقال: «شرفت الشمس ولما تُشرق» أي طلعت وبرز قُصرُها ولم يتشيز ضوؤها. ويقال: «لأتيك ما دُرُّ شارق» أي لأتيك ما طلعت الشمس⁽³⁾. وفي الجمهرة: «وشرقت الشمس إذا طلعت، وأشرقت إذا أضاءت»⁽⁴⁾.

ولكن جاء في المعاجم: «شرفت الشمس وأشرقت» أي طلعت، فالثلاثي المجزء والمزيد بالهمزة بمعنى واحد، وحكي عن سيويه: شرقت الشمس وأشرقت: أضاءت⁽⁵⁾.

2 - أشرق وجهه: تلاًلاً بهاءً وحسناً، وهو مجاز في كل ما يظهر على

(1) سورة الزمر، الآية 99.

(2) تفسير: التحرير والتنوير، ج 23 ص 228.

(3) لسان العرب، المجلد 2 ص 303.

(4) لجمهرة اللغة، ج 3 ص 1267.

(5) لسان العرب، المجلد 3 ص 303.

وجه المرء من علامات السرور والبهجة والإضاءة والحسن والجمال، وفي كل تفتح على ما يدعو إلى الأمل والتفاؤل والاستبشار فيقال - مثلاً -: «لما سمع فلان الخير أشرق وجهه خُبوراً» - «أشرق وجه الطفل عندما احتضنته أمه» - «دع الأمل يُشرق على حياتك ولا تكن يائساً».

وقد يضيفون تاء التانيث على المصدر «إشراق» ليدلّ على المرّة، فيقولون: «إشراقة»، ويستعملونه في معنى إطلالة الخير، وبشارة السعد، وبداية الأمر المحبوب، كأن يقال: «تُمثّل إشراقة الوحدة على الأمة عهداً جديداً من القوة والمنعة والعزة والسودد» - «كانت إشراقة كلية الدعوة الإسلامية إضافة قيّمة إلى مؤسسات تعليم الإسلام واللغة العربية».

و«أشرق» في هذا الاستعمال فعل لازم، وجوز بعضهم تعديته، مُستبدلاً بقول الشاعر:

ثلاثة تُشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر⁽⁶⁾

وليس في البيت دليل على تعدية الفعل «تشرق» لأنّ لفظ «الدنيا» فاعل لا مفعول به.

3 - أشرق القوم: دخلوا في وقت الشروق، كأفجروا: إذا دخلوا في وقت الفجر.

صلاة الإشراق:

ذكر بعض المفسرين كالطبري والقرطبي وابن كثير والزّمخشري أنّ صلاة الضحى - وهي النافلة المستحبة المعروفة - تُسمّى أيضاً «صلاة الإشراق»، لأنّها تؤدّى في وقت إشراق الشمس، أي عند ارتفاعها وانتشار ضوئها وهو وقت الضحى، ورووا عن أمّ هانئ رضي الله عنها أنّ رسول الله ﷺ دخل عليها، فدعا بوضوء فتوضأ، ثمّ صلى صلاة الضحى وقال: يا أمّ هانئ هذه صلاة الإشراق. وعن طاووس عن ابن عباس قال: هل تجدون ذكر صلاة الضحى في

(6) «تاج العروس من جواهر القاموس» المجلّد 6 ص 393.

القرآن؟ قالوا: لا، فقرأ «إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ»، وقال: كانت صلاة يصلّيها داود عليه السلام⁽⁷⁾.

الإشراق في التصوف:

هو ما يقذفه الله من نور في قلب العبد المؤمن، وما يُجرّبه له من الكشف والأسرار، وما يُغيّضه عليه من إلهامات وتجليات على باطنه بطريق مباشر، وما يمنحه إتياء من الولاية والرعاية والمعرفة الحقيقية وعلم الأحوال والمشاهدات، وهو مقام الإحسان الذي هو ثمرة مجاهدة النفس، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾⁽⁸⁾، وقوله ﷺ عندما سئل عن الإحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه».

ولا يصل العبد إلى هذا الإشراق الباطني إلا بمحبة الله تعالى، ورياضة النفس على المجاهدة والمكابدة وقهر الجسد، والتجرد من حظوظ الدنيا وماذيات الحياة، والانصراف إلى الله بالكليّة بكثرة الطاعة والعبادة، والامثال لأمره والانتهاز عن نواهي، والوقوف عند حدوده، والانشغال بما يرضيه ويقرب إليه. وفي الحديث القدسي عن ربّ العزة: «من عادي لي ولياً فقد أذنته بالحرب، وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليّ مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالتوابع حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه»⁽⁹⁾.

الإشراق في الفلسفة:

مذهب فلسفي روحاني، يرى أنّ أداة المعرفة الإنسانية الحقيقية هي الإلهام الباطني الذي تشرق به النفس بلا وساطة، وظهور الأنوار العقلية

(7) «الكشاف» ج 2 ص 278.

(8) سورة العنكبوت، الآية 69.

(9) رواه البخاري.

وفيضانها على النفس الكاملة المتجرّدة من سيطرة المادّيات، والحكمة المشعة من العالم الأعلى: عالم التور، وهي طريق الوحي إلى الأنبياء والحكماء المُلهمين.

ولا تقوم هذه الفلسفة على البحث العقلي، ولا الاستدلال المنطقي، ولا على مقاييس التحليل والاستقراء والبرهان، وإنما تقوم على الحدس والكشف والذوق والحسّ الوجداني واللمعان الداخلي.

ويُسمّى الفلاسفة الذين يؤمنون بها ويعتقدون أفكارها «الإشراقيين»، نسبة إلى «الإشراق».

والفلسفة الإشراقية - وتُسمّى أيضاً الحكمة الإشراقية - قديمة، وفي فلسفة «أفلاطون» أصل منها حيث ذهب إلى «أنّ النفس الجزئية قادرة على الاتصال في أثناء الحياة لحظات معدودة ليس غير بالنفس الكلية، وبذلك تتلقّى منها المعرفة تلقياً مباشراً»⁽¹⁰⁾.

ومن أكبر رموز الفلسفة الإشراقية «هرمس» الذي ترجع فلسفته إلى ما قبل القرن الثاني قبل ميلاد المسيح عليه السلام⁽¹¹⁾.

وقد تأثّرت الفلسفة الإسلامية بعد فتح مصر والشّام تأثراً كبيراً بالفلسفة الهرمسية الإشراقية، وتجلّى ذلك في «ابن الطّفل» في كتابه «حيّ بن يقطان»، و«ابن سينا» الذي أشاد بها وشرح فكرتها، وقال فيما قال عنها: «إنّ المعقولات ترسم في النفس من الفيض الإلهي، كما ترسم الأشياء في المرايا الضعيفة، إنّ الناس يتفاوتون في استعدادهم لإشراق المعقولات عليهم، فبعضهم قويّ الحدس، واضح الكشف، يتمتع بالقدرة على الاتصال بالعقل الفعّال، فهو يعرف كلّ شيء من نفسه، وكأنّ فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن، ولا يستغرق الحسّ الظاهر جسّها الباطن...»⁽¹²⁾.

(10) «موسوعة المورد» المجلّد 5 ص209.

(11) «الموسوعة الفلسفية العربية» المجلّد 1 ص73.

(12) «موسوعة المورد» المجلّد 5 ص209.

على أَنَّ أشهر الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة الهرمسيّة الإشرافية، وتمثلوا أفكارها واقتبسوا منها، يحيى بن حبش بن أميرك أبو الفتح شهاب الدين السهروردي المقتول سنة 587 هـ - 1191 م. وقد ألف «السهروردي» كتاباً في هذه الفلسفة سماه «حكمة الإشراف» ذكر فيه «هرمس» مرات عديدة، ووصف بأنه «والد الحكماء»⁽¹³⁾، وبين أنه «لا شيء أظهر من النور ولا شيء أغنى منه في التعريف، فالشيء ينقسم إلى نور وضوء في حقيقة نفسه أي في ذاته، وإلى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه، وهو الظلمة، فإنّ الظلمة هي عدم النور. أمّا النور في نفسه ولنفسه فيسمى بالنور المجرد والنور المحض. وهذا النور المجرد إما أن يكون محتاجاً وفقيراً كالعقول والنفوس، وإما أن يكون غنياً مطلقاً لا افتقار فيه بوجه من الوجوه، إذ ليس وراءه نور، وهو الحق سبحانه، ويسمى نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم الأعلى...»⁽¹⁴⁾.

ومن الفلاسفة الإشرافيين المسلمين أيضاً عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر، ابن سبعين الإشيلي المرسى المتوفى سنة 669 هـ - 1270 م، ويُعرف مريدوه بالسبعينيّة نسبة إليه⁽¹⁵⁾. وقد ذكر ابن سبعين «هرمس» في مصنفاته ووصفه بهرمس الأعظم، وادّعى بأنّ «الهرامسة» هم وحدهم الذين وقفوا على التحقيق، وأنّ الكتب السماوية المنزلة هي التي فتحت لهم باب هذا العلم⁽¹⁶⁾.

ومن الفلاسفة الإشرافيين الإسلاميين: الشهرزوري، وابن عربي، وقطب الدين الشيرازي، ونصير الدين الطوسي، والدواتي، وملاً صدرا الشيرازي، وكلهم متأثرون بالسهروردي⁽¹⁷⁾.

(13) «الموسوعة الفلسفية العربية» المجلد 1 ص 73.

(14) «المعجم الفلسفي» ج 1 ص 95.

(15) «الأعلام» ج 4 ص 51.

(16) «الموسوعة الفلسفية العربية» ص 73.

(17) «الموسوعة الفلسفية العربية» ص 73.

ومن المنتسبين إلى الفلسفة الإشراقية أصحاب مدرسة الإسكندرية المعروف مذهبهم بالأفلاطونية الحديثة، ويقوم على «أن العالم يفيض عن الله كما يفيض النور عن الشمس، على أن الله يشرق على المقربين إليه بأسرار المعرفة الإلهية»⁽¹⁸⁾.

وقد تأثر بعض مفكرّي أوروبا في العصر الوسيط بالفلسفة الهرمسية الإشراقية عن طريق اتصالهم بالفلسفة الإسلامية ومصادرها، من هؤلاء: ريمون لك، ألبرت الأكبر، وروجر بيكون. واستمرّ هذا التأثير إلى عصر النهضة في أوروبا الذي ظهر فيه إشراقيون هرمسيون من أمثال: فينشيون، وأغريبا، وبراسلس، وغيرهم ممن استهوتهم الهرمسية، ورأوا فيها تحرّراً من سيطرة أفكار أرسطو⁽¹⁹⁾.

المراجع والمصادر

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - كتاب الأربعين التوبة، للإمام التوي.
- 3 - «الكشاف»، للزمخشري، ج2 - ط: 1، التزام: عبد الرحمن محمد.
- 4 - «التحرير والتتوير»، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ج23 - الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.
- 5 - سيرة ابن هشام، «تحقيق»: مصطفى السقا، وإبراهيم الأياري، وعبد الحفيظ شليبي. ط: 2 ج1 - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- 6 - «لسان العرب»، لابن منظور - دار لسان العرب.
- 7 - «تاج العروس»، من جواهر القاموس - مكتبة الحياة، بيروت.
- 8 - «جمهرة اللغة»، لابن دريد - دار العلم للملايين، بيروت.
- 9 - «المعجم الوسيط»، المكتبة العلمية، طهران.

(18) «الزائد» ج1، ص144.

(19) «الموسوعة الفلسفية العربية» ص73.

- «الموسوعة الفلسفية العربية»، رئيس التحرير: د. معن زيادة، ط: 1 1986 - معهد الإنماء العربي.
- «المعجم الفلسفي» للدكتور: جميل صليبا، ج1 - دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- «موسوعة المورد»، المجلد 5، منير البعلبكي - دار العلم للملايين، بيروت.
- «الرائد»، لجبران مسعود - دار العلم للملايين، بيروت.
- «الصباح» في اللغة والعلوم، إعداد وتصنيف: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي - دار الحضارة العربية.
- «الأعلام» لخير الدين الزركلي: ج4، 9 - ط: 2، مطبعة كوستا تسوماس وشركاه.

الإشعار

أ. نعمان مكييل سلمان

إشعار مصدر أشعرَ، وهذه تعود إلى الجذر اللغوي شَعَرَ. وشعر: - علم به، وفطنَ لَهُ وعَقِلَهُ. وتشق كلمة (إشعار) من الجذر الرباعي (أشعر). وأشعره الأمر، وأشعره به، أعلمه إياه⁽¹⁾ وفي التنزيل: ﴿قُلْ إِنَّمَا آيَاتِي عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: 109] وما يشعركم هنا أي وما يدريككم.

(الإشعار) إذن: الإعلام. وأشعر القوم، نادوا بشعارهم أو جعلوا لأنفسهم شعاراً في الحرب أو في السفر.

وإذا ما حاولنا أن نقتضي أثر المفردة (إشعار) في لغتنا العربية، فإننا نجد أنها في أغلب الأحيان لا تخرج كثيراً عن معناها الأصلي وهو الإعلام، أو العلامة التي تُعلم عن ميزة يتصف بها شيء وتعطيه دلالة معينة. وهكذا، تم توظيف «الإشعار» في فعاليات ونشاطات إنسانية. بدليل إن المعاجم العربية تكاد تقدم لنا صورة واضحة عن اصطلاح اللسان العربي على استعمال (إشعار) في معانٍ أخرى تلتصق بها وتشترك معها.

فقد قال العرب: - أشعر البَدَنَةَ⁽²⁾ إذا جعل فيها علامة. وهو طعن في سنامها حتى يظهر ويعرف أنها هدي⁽³⁾. والطعن هنا - وأثره - هو الإعلام، أو

(1) ابن منظور: لسان العرب. مادة ش.ع.ر.، كذلك السيد مرتضى الزبيدي تاج العروس مادة ش.ع.ر.، كذلك مختار القاموس.

(2) سورة الأنعام، الآية 109.

البَدَنَةُ من الإبل والبقر كالأضحية من الغنم تهدي إلى مكة. والبدن جمع بَدَنَةٌ.

(3) السيد مرتضى الزبيدي: تاج العروس مادة ش.ع.ر.

الصفة المميزة التي ميزت البدنة كهدي .

والإشعار قد يكون بمعنى أعم من المعنى السابق . فيكون الإدماء بطعن أو رمي أو وجهٍ بحديدة⁽⁴⁾ . كقول كثير :

عليها ولما يبلغا كُلَّ جهدها وقد أشعراها في أطلٍّ ومدمعٍ
وأشعراها ، هنا ، بمعنى أدمياها وطعناها .

وقال شاعر آخر :

يقول للمهر والنشاب يشعره لا تجزعن فسر الشيمة الجزعُ
وفي حديث مقتل عمر (رضي) أن رجلاً رمى الجمرة فأصاب صلته ،
فسال الدم ، فقال رجل : أشعرَ أمير المؤمنين . وكانوا يقولون في الجاهلية : دية
المشعرة ألف بعير ، يريدون دية الملوك⁽⁵⁾ .

ومن الجدير بالملاحظة أن كلمة «الإشعار» وإن لم ترد في القرآن الكريم
فإننا نجد عدداً من الكلمات ، ترد في بعض الآيات ، تشتق من نفس الجذر
اللغوي الذي اشتقت منه (إشعار) وسيأتي ذكرها عند التعرض لترتيبها .

(4) ابن منظور: لسان العرب مادة ش.ع.ر.

(5) المرجع السابق .

أشعرية

د. السامح علي حسين

الأشعرية مدرسة من مدارس علم الكلام، تنسب لمؤسسها أبو الحسن الأشعري الذي كان معتزلياً من تلاميذ أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وقد دامت صحبته له أربعين عاماً كما جزم بذلك بعض المؤرخين.

كان الأشعري التلميذ المخلص الذي يعتمد عليه أستاذه في مناظرة الخصوم؛ وقد انشق عنه وبدأ يتصدى لأفكار المعتزلة حيث لم يرقه منهم اعتمادهم على العقل وتقديمه على النص المسموع.

وإذا ما اعتبر العقل هو الأساس فلا محيص من تأويل النص ولو أدى ذلك إلى الإغراق في التأويل. لهذا صعد المنبر يوم الجمعة وأعلن تركه لأفكار المعتزلة، وإعلان معارضته لهم⁽¹⁾.

ومما هو جدير بالملاحظة أن نتذكر أن الأشعري لم يكن أول متكلم بلسان أهل السنة وأفكارهم، فهو قد اعتنق عقيدة معروفة، أساسها قائم على اعتقاد السلف وأهل الحديث، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، بدليل ما ذكره في الإبانة⁽²⁾، ومقالات الإسلاميين⁽³⁾، وكان دوره في هذا الشأن توضيح الأدلة العقلية والنقلية، وبسط وجهة نظر أهل السنة فكثرت أتباعه ومعتنقو مبادئه

(1) وفيات الأعيان/ ابن خلكان 3/ 285.

(2) انظر: الإبانة عن أصول الديانة/ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري/ 17 ط 2 دار الكتاب العربي بيروت 1990 م.

(3) انظر: مقالات الإسلاميين 1/ 345.

فنسب المذهب إليه، كما نسب مذهب أهل المدينة إلى الإمام مالك⁽⁴⁾.

وموقفه من المتشابه لا يختلف عن بقية السلف ويسمي الصفات الموهمة للتشبيه بالصفات السمعية، ويحملها على ما يليق بجلاله ولا نعلم كنهها⁽⁵⁾، وهنا قد يسأل سائل ما دامت عقيدة الأشعري لا تختلف عن سابقيه من سلف الأمة، وما دام يُجرّ المتشابه كما ورد ويفهمه بما يليق بجلال الله، ويسلم المعنى المراد لعلم ربه، فبأي شيء استحق هذه الشهرة حتى أصبح إماماً له أتباع ينتسبون إليه ويفخرون بذلك؟

أعتقد أن الأشعري لو كان من أتباع ابن حنبل منذ نشأته لما كانت له نفس الظروف المناسبة للشهرة لأن الإمام أحمد بصفته علماً بين رجال الحديث سيفظي على الأشعري من غير شك.

والسبب الأكيد في شهرته واهتمام أهل السنة به هو تمرده على المعتزلة وخروجه من بين صفوفهم للوقوف ضدهم مجادلاً لهم بأساليبهم التي يعتمدون عليها في المحاوراة والإقناع.

فموقف الأشعري ضد المعتزلة يمثل شهادة شاهد من أهلها.

والضجة التي يثيرها بعض السلفيين ضد الأشعري نفسه لا يوجد لها ما يبررها سوى الخصومة القديمة الموروثة بدون تأمل علمي محايد.

وما يحاولون به إثبات أن اللمع يمثل المرحلة الثانية من حياته ليؤكدوا رجوعه عنها، هو أمر غريب إذ لا يوجد في اللمع ما يجعله يخشى أن يلقي الله عليه اللهم إلا إذا كان استعمال العقل ذنباً تجب التوبة منه.

ومقارنة ما كتبه في الابانة ومقالات الإسلاميين بكتبه (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) و(رسالة إلى أهل الثغر) و(استحسان الخوض في علم الكلام) تظهر قوة الاتجاه العقلي في منهج الأشعري في المجموعة الثانية؛ حيث يهتم

(4) انظر: تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري / ط/2 دار الفكر بدمشق 1399 هـ تحقيق حسام الدين القلبي، وتعليق محمد زاهد الكوثري.

(5) شرح الشيخ العلي بن عبد المجيد بن كيران على توحيد ابن عاشر 1/ 445.

بالبرهنة والاستدلال العقلي على العكس من الإبانة، كما أنه في اللمع لا يهتم بالإشارة إلى ابن حنبل، بل إنه يهاجم الذي يضيّقون بالنظر والاستدلال العقلي ويكتفون بالنصوص الثقلية وهم الحنابلة كما لا يخفى.

وفي هذا الكتاب لا يتعرض للمتشابه، وإنما يركز على التنزيه المطلق، ونفي المماثل والشبيه لله سبحانه وتعالى.

وفيه اهتم بتوضيح البعث والإيمان والكسب والوعد والوعيد وارتكاب الكبيرة وهي من المباحث التي أهملها في الإبانة.

وقد اختلف الباحثون اختلافاً كبيراً في فهم مذهب الأشعري أمام هذه المواقف في تراثه.

هل الرجل متناقض في أفكاره، وأنه يقول اليوم ما ينقض ما قاله بالأمس؟ أو هو بآرائه في الإبانة يعتبر راجعاً عن أفكاره السابقة، كما يرى ذلك السلفيون وبعض الباحثين من أتباع المدرسة الوهابية وبعض المستشرقين.

وهل رجوعه عن آرائه إلى رأي الحنابلة خوفاً من بطشهم وضيق أققهم وعدم السماح لغيرهم بأن يكون له الحق في اعتقاد ما يشاء من الأفكار والمدافعة عنها؟.

أو أن ذلك كان اقتناعاً منه بما دلت عليه ظواهر النصوص من الكتاب والسنة؟.

إن هذا الافتراض هو ما يحرص عليه السلفيون المعاصرون تأكيداً لفكرة الفصل الكامل بين الأشعري وأفكار المدرسة المنسوبة إليه.

أو أن كتاب اللمع هو من آخر ما كتب الأشعري وأنه هو الممثل لأفكاره فهو إنتاج مرحلة النضج الفكري⁽⁶⁾.

وبذلك يكون اتجاه الأشاعرة بعده يمثل تطوراً طبيعياً غير منقطع عن فكر إمامهم، وذلك ما اختاره. ومن المعلوم أن مذهب الأشعري قد انتشر في

(6) أنظر مقدمة اللمع/ ت. د. حمودة غرابية ط/ 1993 دار التوفيق النوزجية/ الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، ومجلة الأزهر/ نقد محب الدين الخطيب لكتاب الدكتور غرابية عن الأشعري/ رد الدكتور غرابية عليه.

المنطقة العربية واتجه غرباً حتى شمل بلاد الأندلس وصقلية وقد تربى في هذه المدرسة أتباع للأشعري أثروا فكره وطوروه وتقدموا به خطوات واسعة في المجال الفكري الخالص ولعل من أشهر هؤلاء القاضي أبو بكر الباقلاني الذي استهوتته الفلسفة وأدخل في علم الكلام مسائل من الفلسفة الخالصة لم يكن علماء الكلام يهتمون بها، واعتبر هذه المسائل جزءاً من الاعتقاد، لأن إقامة الحجة لا تتم إلا بمعرفتها، وما توقف الواجب على معرفته فهو واجب.

ومن هذه المسائل الغريبة الجوهر الفرد، والخلاء، والعرض وأنه لا يقوم بالعرض ولا يبقى زمانين ولكن أكثر ما ضيق به الباقلاني هو القول بأن بطلان الدليل يؤدي إلى بطلان المدلول.

بهذا أدخل علم الكلام في مناهات فلسفية عسيرة على عقول عامة المسلمين. ثم جاء بعده إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني (ت 477 هـ) وعلى يده خطا علم الكلام الأشعري خطوة جديدة حيث إن الأشعري كان ينظر لمسألة الصفات التي دار حولها كثير من الجدل على أنها لا تناقش إلا في نطاق التنزيه المطلق والتسليم بها بلا كيف نفيًا للمماثلة والمثابرة كما سبق. وفي مؤلفات الأشاعرة من بعده نجد مناهج مستقلة - في كثير من القضايا - عن الإلزام بمنهج السلف ومن ذلك:

1 - تأويل الصفات على مقتضيات اللغة من مجاز واستعارة كلما وجدوا ظاهر النص يفيد مثابة ومشاركة بين صفة الخالق والمخلوق.

ولعل أشمل مصدرين يوضحان هذا المنهج هما أساس التقديس لفخر الدين الرازي⁽⁷⁾ ودفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لابن الجوزي⁽⁸⁾.

ويحتج الأشاعرة لمنهجهم في تأويل النصوص المتشابهة ظاهرها بأنها «ظنية سمعية في معارضة قطعيات عقلية»⁽⁹⁾.

(7) انظر القسم الثاني في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات 103 وما بعدها ت. د. أحمد حمجازي السقاط 1986 مكتبة الكليات الأزهرية.

(8) تحقيق طارق السعود ط2/ 1990 دار الهجرة بيروت.

(9) انظر: النشر الطيب/ إدريس بن أحمد الوزاني/ على شرح الشيخ الطيب بن عبد المجيد بن كيران على توحيد ابن عاشر 1/ 438 وما بعدها ط1/ 1348 هـ المطبعة المصرية بالأزهر.

هذا المنهج يتعد كثيراً عن آراء الأشعري في المقالات والإبانة كما سبق، ونجد له بعض الصدى العقلي في اللمع واستحسان الخوض في علم الكلام.

ومن إضافات الجويني تقسيم الصفات إلى نفسية ومعنوية، ويثبت خلافاً لأكثر المتكلمين الأحوال التي يرى فيها حلاً دقيقاً للعلاقة بين ذات الله وصفاته، لأن الحال صفة تتعلق بشيء موجود، ولكنها لا تنصف هي ذاتها بالوجود ولا بالعدم.

وهو لم يكن المبتكر لها، ولكنها كانت من ابتكار أبي هاشم الجبائي ونفاها أبوه، وأثبتها الباقلاني بعد تردد وأثبتها الجويني⁽¹⁰⁾ ثم رجع عنها كما نفاها الإمام الأشعري نفسه⁽¹¹⁾.

فالقائلون بنفيها لا يرون إلا صفات المعاني، والقائلون بشئونها كالجويني والباقلاني يقسمونها إلى نفسية ومعاني ومعنوية.

وجه الحصر في الأقسام الثلاثة أن المتحقق إما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره، فما تحقق وجوده باعتبار نفسه فهو الموجود، وما تحقق باعتباره غيره فهو الحال.

فإن كان هذا الغير ذاتاً موصوفة فهو الحال النفسية، وإن كان معنى يقوم بموصوفه فهو الحال المعنوية⁽¹²⁾.

وبهذا أصبحت كتب الأشاعرة في الأزمنة اللاحقة تلتزم بتقسيم الصفات إلى:

1 - صفة نفسية وهي الوجود، ويعرفونها بأنها الحال الواجبة للذات، ما دامت الذات غير معللة بعلة.

(10) انظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد/ إمام الحرمين الجويني/ ت: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم ط80 1950 الخانجي بمصر.

(11) نهاية الإقدام في علم الكلام/ عبد الكريم الشهرستاني 131 ت. الفرد جيوم/ مكتبة الثقافة الدينية بمصر.

(12) انظر: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى/ محمد بن يوسف السنوسي 107 وما بعدها مطبعة جريدة الإسلام بمصر 1316 هـ.

2 - صفات سلبية وهي: القدم، البقاء، المخالفة للحوادث، القيام بالنفس، والوحدانية، البقاء. وهي التي سلبت عن الله أمراً لا يليق به.

3 - صفات معان وهي: القدرة، الإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، وهي كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات موجبة له حكماً.

4 - صفات معنوية وهي ملازمة للمعاني، كونه قادراً، ومريداً، وعالماً، وحياً، وسميعاً، وبصيراً، ومتكلماً. وهي الحال الواجبة للذات ما دامت المعاني قائمة بالذات⁽¹³⁾.

والجويني أول من قال بتأويل الصفات الخيرية، وهو قول رفضه أسلافه، وربما كان أول من ضم إلى علم الكلام ضماً عضوياً مذهب الذرة طريقة مطردة لإثبات وجود الله، وصفاته، وحدوث العالم على أنه حدوث زمني⁽¹⁴⁾.

وهكذا اختلط الأمر في بعض مؤلفات علماء الكلام حتى ظن أن الفلاسفة وعلم الكلام شيء واحد. ثم جاء تطور آخر على يد إمام الحرمين وتلميذه الإمام الغزالي حيث رفضا اعتبار هذه المقدمات جزءاً من المعتقد، كما رفضا كون بطلان الدليل مؤدياً إلى بطلان المدلول، وبذلك رفعوا التضييق على المسلمين، وأصبحت طريقتهما هي الطريقة السائدة إلى الآن⁽¹⁵⁾.

ومن هنا يتضح أن أتباع الأشعري قد طوروا أفكاره بشكل أكثر جرأة منه وخالفوه في بعض المسائل

غفر الله لهم جميعاً وجزاهم عن الإسلام خيراً.

(13) انظر: شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمتتبعين إليه/ أبو بكر خليل إبراهيم الموصلي/ 87 ط1/ 1990 دار الكتاب العربي.

(14) انظر: فلسفة الفكر الديني 1/ 116 وما بعدها و130.

(15) انظر: مقدمة ابن خلدون.

اشكال

د. عبد السلام أبو ناي

الإشكال

أ - بكسر الهمزة: - مصدر الفعل (أشكل) على وزن (أفعل) ومعناه: اختلط واشتبه، يقال: «أشكل عليه الأمر: إذا اختلط واشتبه»، ويرداف كلمة (أشكل) في المعنى - كلمة (أحكل) فهما لفظان مختلفان؛ ومعناهما واحد.

ب - وأما بفتح الهمزة فهو جمع تكسير مفردة: شكل، ويطلق لفظ هذا الجمع على عدة معانٍ منها:

* الأمور المشككة الملتبسة والحوائج المختلفة يقال: لنا قبل فلان أشككة أي حاجة قال الإعرابي يقال للحاجة أشككة وشاككة وشؤكلاء ونواة بمعنى واحد.

* حلى من لؤلؤ أو فضة يشبه بعضه بعضاً يقرط به النساء. وقيل كانت الجواري تعلقه في شعورهن، قال ذو الرمة: «سمعت من صلاصل الأشكال [أذبا على لباتها الحوالي] هزأنا في ليلة الشمال⁽¹⁾ هذا والمتبع لمادة (شكل) يجد أنها ترد في صيغ مختلفة واشتقاقات متعددة. يتغير المعنى بتغيرها، ويختلف باختلافها. وإذا كانت طبيعة هذا البحث لا تسمح باستقصاء كل الصيغ وبيان معانيها - فإننا نقتصر على ذكر الصيغ التالية:

* 1 - (شكّل) يطلق لفظ (شكل) على عدة معانٍ منها:

أ - الشبه والمثل: يقال: «فلان شكل فلان أي: يشبهه ويمثله. ومنه قوله

(1) تهذيب اللغة - الأزهري أبو منصور أحمد بن محمد، ت: عبد السلام هارون 10 - 23.

تعالى: ﴿وَيَاخُذُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجُ﴾ (2) قال الزجاج: «من قرأ (وآخر) (3) من شكله) فأخر عطف على قوله (حميم وغساق) أي وعذاب آخر من شكله أي من مثل ذلك الأول الذي ذاقوه من الحميم والغساق، أو مثل الذوق في التعذيب والألم (4) وقرأ مجاهد (وآخر من) (5) شكله أزواج) أي: وأنواع آخر من شكله لأن معنى قوله: (أزواج) أنواع وقال الراغب: أي: مثل له في الهيئة وتعاطى الفعل.

ب- نوع من النبات متلون: أصفر وأحمر.

ج- صورة الشيء المحسوسة والمتوهمة. قال ابن الكمال: (الشكل هيئة حاصلة للجسم بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة، أو حُدود كما في المضلعات. من مربع ومسدس، والجمع أشكال وشكول.

د - الأنس الذي بين المتماثلين في الطريقة، ومنه قيل: الناس أشكال، قال الراعي يمدح عبد الملك بن مروان:

فأبوك جالد بالمدينة وحده قوما هم تركوا الجمع شكولا هـ - ومعناه - عند علماء العروض: - الجمع بين الخين والكف.

و - ويطلقه المناطق على: الهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمتين: الكبرى والصغرى باعتبار طرفي المطلوب مع الحد الوسط دون اعتبار الأسوار (6)

2 - ((أشكل)) يطلق لفظ أشكل على:

أ - الإلتباس والاختلاط يقال: أشكل الأمر التبس واختلط.

ب - النخل إذا طاب رطبه يقال: أشكال النخل: طاب رطبه وأدرك. وفي

الأساس: أشكل النخل: طاب يسره وحلا، وأشبه أن يصير رطباً.

ج - إعجام الكتاب وضبطه بالحركات، يقال: أشكل الكتاب. بمعنى:

أعجمه وضبطه بالحركات فكأنه أزال عنه الإشكال فالهمزة للسلب.

(2) سورة ص، الآية: 57،

(3) بصيغة الإفراد.

(4) التحرير والتنوير لابن عاشور 287/23، والكشاف للزمخشري 17/3.

(5) بصفة الجمع.

(6) شرح الملوي على السلم ص 119 - الطبعة الأولى - المطبعة الأزهرية سنة 1310 هـ.

د - البياض والحمرة إذا اختلطا يقال : هذا شيء أشكل إذا اختلطت حمرة ببياضه وفي حديث علي - كرم الله وجهه - في صفة النبي ﷺ : (في عينيه شكلة) قال أبو عبيد : الشكلة كهيئة الحمرة تكون في بياض العين . فإذا كانت في سواد العين حمرة فهي شهلة وأنشد :
ولا عيب فيها غير شكلة عينها كذاك عتاق الطير شكل عيونها

3 - المشاكلة

المشاكلة الموافقة يقال : هذا أمر لا يشاكلك بمعنى : أنه لا يوافقك ، ولا يصلح لك⁽⁷⁾ .

وفي اصطلاح علماء البلاغة ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته :

1 - تحقيقاً كما في قول الشاعر :

قالوا : اقترح شيئاً نجد لك طبعه قلت : اطبخوا لي جبة وقميصا

فإن معنى « اطبخوا لي جبة » (خطوا)، إذ الجبة لا تطبخ . وعبر عن الخياطة بالطبخ لوقوعها في صحبة طبخ الطعام . ومن هذا النوع قوله تعالى : ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾⁽⁸⁾ فإن المراد بمكر الله مجازاته وعبر عن المجازاة بالمكر لوقوعها في صحبته .

2 - تقديرأ كما في قوله تعالى : ﴿مِثْقَلُ ذَرَّةٍ يَحْسبُهُ اللَّهُ هَبًا﴾⁽⁹⁾ .

فإن معنى : (صبغة الله) - تطهير الله نفوس المؤمنين بالإيمان . وعبر عنه بلفظ (صبغة) والأصل - في ذكر التطهير بلفظ الصبغ أن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يقال له : المعمودية ، ويقولون : إنه تطهير لهم . فعبر القرآن عن الإيمان بالله بـ (صبغة الله) للمشاكلة⁽¹⁰⁾ .

(7) مختار القاموس 336 ، 337 .

(8) سورة آل عمران ، الآية : 53 .

(9) سورة البقرة ، الآية : 137 .

(10) شرح الجواهر المكنون لأحمد الدمنهوري ومعه حاشية مخلوف المنياوي ص 103 ط : المليحية الطبعة الأولى .

4 - (المشكول) يطلق لفظ (مشكول) على :

أ - الكتاب الذي ضبط بالحركات يقال : شكلت الكتاب أشكله فهو مشكول إذا ضبطته بالحركات .

ب - ويطلقه علماء العروض على ما حذف ثانيه وسابعه مثل حذف الألف والنون من : (فاعلاتن) .

5 - (المشكل) المشكل : الأمر المشتبه . والجمع مشكلات . وفلان يفك المشاكل : أي الأمور الملتبسة ، ويطلق لفظ (المشكل) أيضاً على صاحب الهيئة والشكل الحسن⁽¹¹⁾ .

المراجع

- القرآن الكريم .
- تهذيب اللغة ، لأبي منصور : أحمد بن محمد الأزهرى . ت/ عبد السلام محمد هارون المؤسسة المصرية العامة . للتأليف والأنباء والنشر - الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- تاج العروس ، السيد محمد مرتضى الزبيدي ، الناشر دار ليبيا للنشر والتوزيع بنغازي .
- التحرير والتنوير ، محمد الطاهر ابن عاشور - الدار التونسية للنشر .
- الكشف ، أبو القاسم جار الله ، محمود بن عمر الزمخشري - المطبعة الكبرى الأميرية - ببولاق - الطبعة الثانية سنة 1318 هـ .
- لسان العرب ، ابن منظور جمال الدين محمد مكرم الأنصاري - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر .
- مختار القاموس ، الطاهر أحمد الزاوي - الدار العربية للكتاب .
- شرح الملوي ، على السلم الطبعة الأولى المطبعة الأزهرية سنة 1310 هـ .
- شرح الجواهر الكتون ، لأحمد الدمهوري ومعه حاشية مخلوف المنيأوي ط (1) المليحية الطبعة الأولى .

(11) تاج العروس ، الزبيدي ، السيد محمد مرتضى 7 - 392 ، الناشر دار ليبيا للنشر والتوزيع بنغازي .

إشهاد

د. سَالِمُ مُحَمَّدُ مَرْشَانْ

الإشهاد من شهد، ومن معانيها الحضور وأداء الشهادة وهذا هو المراد لدى الفقهاء. وحقيقة الشهادة الحضور والمشاركة أي حضور من نوع خاص من أجل الإطلاع على التداين، أو لمشاركة تعاقد بين متعاقدين، أو لسماع صيغة عقد من عاقد واحد، مثل الطلاق والحبس⁽¹⁾.

وقد رتب الله تعالى الشهادة - بحكمته - في الحقوق المالية والبدنية والحدود، وجعل في كل شأن شهيدين إلا في الزنا فإنه قرن ثبوته بأربعة شهداء، لقوله تعالى: ﴿وَأَلْفَيْ بِأُتَيْنَ الْقَدْحَةَ مِنْ بَيْنِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾⁽²⁾.

والمراد بالفاحشة في هذه الآية - كما هو معروف - الزنا، فقد جعل الله تعالى الشهادة على الزنا خاصة بأربعة شهداء، تغليظاً على المدعي وستراً على عباد الله تعالى⁽³⁾.

والشهادة تعتبر ولاية عظيمة، ومرتبة سامية، وهي قبول قول الغير على الغير، لذلك شرط الله تعالى فيها الرضا والعدالة، فمن حكم الشاهد أن تكون له سماتل ينفرد بها، وفضايال يتحلى بها، حتى تكون له مزية على غيره توجب له تلك المزية رتبة الاختصاص بقبول قوله ويحكم بشغل ذمة المطلوب بشهادته⁽⁴⁾.

(1) التحرير والتوير [ابن عاشور] ج 3 ص (105) وما بعدها.

(2) سورة النساء، جزء من الآية رقم 15.

(3) الجامع لأحكام القرآن [القرطبي] ج 3 ص (83).

(4) أحكام القرآن [لابن العربي] ج 1 ص (254).

وفائدة الكتابة والإشهاد أن ما يدخل فيه الأجل تتأخر فيه المطالبة، وتخلله النسيان، ويدخل فيه الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبيين، لأن صاحب الدين إذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والإشهاد يحذر من طلب الزيادة، ومن تقديم المطالبة قبل حلول الأجل.

ومن عليه الدين إذا عرف ذلك يحذر من الجحد، ويأخذ قبل حلول الأجل في تحصيل المال ليتمكن من أدائه وقت حلول الدين⁽⁵⁾.

ولهذه الفوائد وغيرها أمر الله به في كتابه العزيز. وما عليه جمهور العلماء أن الأمر بالكتابة والإشهاد هو للنذب وليس للوجوب، وهو ما يتمشى مع شريعة الإسلام السهلة السمحة.

فقد باع النبي ﷺ ولم يُشهد، واشترى ورهن درعه عند يهودي ولم يشهد، ولو كان الإشهاد أمراً واجباً لوجب مع الرهن لخوف المنازعة⁽⁶⁾.

والإشهاد شرط من شروط صحة النكاح، أي أنه لا يصح الزواج إلا بشهادة عدلين غير الولي، وليس الإشهاد ركناً من أركانه، إذ يصح النكاح إن حصلت الشهادة بالعدلين بعد العقد وقبل الدخول، كأن يعقد الولي والزوج فيما بينهما سراً، ثم يخبر كل منهما به عدلين، ولا يكفي أن يخبر الولي عدلاً، والزوج عدلاً آخر.

فإن لم يشهدا في العقد فلا يبنى بها الزوج حتى يشهدا، فلو دخل من غير إشهاد فسخ النكاح بطلقة لصحة العقد، لأن الإشهاد ليس شرطاً في صحة العقد عند علماء المالكية بل هو مندوب فقط⁽⁷⁾.

(5) التفسير الكبير [الرازي] ج 2 ص (364).

(6) أحكام القرآن [ابن العربي] ج 1 ص (259)، وتفسير آيات الأحكام للسايس ج 1 ص (174).

(7) الكواكب الدرية في فقه المالكية [محمد جمعة عبد الله] ج 2 ص (160).

المراجع والمراجع

- 1 - القرآن الكريم.
- 2 - أحكام القرآن، ابن العربي تحقيق علي محمد البجاوي.
- 3 - تفسير المنار، محمد رشيد رضا.
- 4 - التحرير والتنوير، ابن عاشور.
- 5 - تفسير الكشاف، الزمخشري.
- 6 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي.
- 7 - لسان العرب، ابن منظور.
- 8 - تهذيب اللغة، الأزهري.
- 9 - الصحاح، الجوهري تحقيق [أحمد عبد النفور].
- 10 - عمدة الحفاظ، في تفسير أشرف الألفاظ [أحمد بن يوسف السمين] تحقيق [عبد السلام التونجي].
- 11 - التفسير القيم، لابن القيم.
- 12 - تفسير آيات الأحكام، [محمد علي السائس].

إشهار

د. جُمُعَةُ مُحَمَّدٍ الزَّرِيقِي

الإشهار: مشتق من الشهرة، والشُّهُرَةُ: ظهور الشيء، وعند الجوهري: الشهرة: وضوح الأمر⁽¹⁾.

والإشهار يحقق الحكمة من اشتراط الشهادة على عقد الزواج، وهي تكريم هذه السنة الاجتماعية وإعلان شأنها وإظهار أمرها بين الناس على وجه يدفع الشبهات وقالات السوء عن الزوجين⁽²⁾ فقد روي أن النبي ﷺ قال: (أعلنوا النكاح واضربوا عليه بالدفوف)⁽³⁾.

والإشهار عموماً يعني إعلان واقعة شرعية أو تصرف قانوني أو حدث معين، وإظهار أمره للناس لكي يكون معلوماً على نطاق واسع، والإشهار في الوقت الحاضر يدخل في عدة مجالات، لعل من أهمها الإشهار في نطاق الملكية العقارية، وفي الحقوق الذهنية والفكرية، وفي المجالات التجارية وغيرها.

ففي نطاق الحقوق العينية العقارية عرفت الشريعة الإسلامية توثيق المحررات والوثائق التي تتضمن التصرفات التي يجريها الأفراد فيما بينهم، ونشأ

(1) لسان العرب. للعلامة ابن منظور. المجلد الثالث. ص376.

(2) الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية. د. زكي الدين شعبان ص113.

(3) المصدر السابق ص113، وفي شرح عمدة الأحكام قال رسول الله ﷺ لعبد الرحمن بن عوف: «بارك الله لك أولم ولوئشاه» والوليمة الطعام المتخذ لأجل العرس وهو من المطلوبات شرعاً ولعل من جملة فوائد أن اجتماع الناس لذلك مما يقتضي إشهار النكاح ص51 الجزء الرابع.

عن ذلك علم التوثيق أو علم الشروط، وهو علم يبحث في كيفية إثبات العقود والتصرفات والإلتزامات ونحوها في الحiving والسجلات والمكاتبات التي تتم في المعاملات على وجه يصح الاحتجاج بها⁽⁴⁾.

غير أنه بتطور الزمن أصبح التوثيق وحده لا يكفي لإعلام الناس بهذه التصرفات، فالوثائق والعقود وإن كانت حجة على أطرافها وعلى الغير، إلا أن ضرورات التعامل تقتضي إشهار هذه التصرفات خاصة في مجال العقارات لأهميتها في المجال الاقتصادي، وبذلك ظهر في العالم نظامان للشهر العقاري، نظام الشهر الشخصي، ونظام الشهر العيني LE LIVRE FONCIERE، وكل نظام للشهر العقاري يتضمن القواعد القانونية التي تهدف إلى تنظيم هوية كل عقار بحيث توضح على وجه الدقة معالمه وأوصافه وحدوده، ويعرف مالكه وطريق انتقال العقار إليه، ويعين ما على العقار من حقوق شخصية خاضعة للشهر⁽⁵⁾ وهذا الإشهار الذي يتم للعقارات في السجلات العقارية يمكن العموم من الإطلاع عليها ومعرفة أوضاعها حتى يتم التعامل عليها بثقة وأطمئنان للعلم بأصحابها وحقوقهم ومدى هذه الحقوق⁽⁶⁾.

أما الإشهار في الحقوق الذهنية والفكرية فهو من سمات العصر الحديث، ففي كل دولة متقدمة توجد تشريعات صادرة لتنظيم حقوق المؤلفين والكتاب والمخترعين والفنانين، تقضي بوجود سجلات رسمية تقوم بها جهات عامة يتم فيها قيد كل مصنف في كل الأعمال الثقافية والفنية والعلمية، بصرف النظر عن الطريقة التي ظهر فيها، ويشمل الكتاب والنشرة المكتوبة والجرائد والمجلات والأشرطة المرئية والمسموعة والأسطوانات بأنواعها المختلفة وأشرطة تخزين المعلومات الحديثة وغيرها، كما توجد سجلات رسمية تقيد فيها حقوق

(4) التوثيق العقاري في الشريعة الإسلامية. جمعة محمود الزريقي ص9.

(5) التقييد العقاري والحقوق العينية الأصلية والتبعية. د. مأمون الكزبري ص9، الوسيط في شرح القانون المدني. د. عبد الرزاق السنهوري ص4/434. أحكام الشهر العقاري القاضي حسين عبد اللطيف حمدان. بيروت ص12.

(6) نظام الشهر العقاري في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة مع نظام السجل العيني. جمعة محمود الزريقي ص62.

الاختراع والأعمال الفنية الأخرى في مجال الصناعة وكذلك العلامات التجارية والاسم التجاري، وكل هذه التنظيمات تهدف إلى إشهار هذه الحقوق ونسبتها إلى أصحابها حتى لا يتم الاعتداء عليها، ومنح أصحابها شهادات كبراءة الاختراع لأثبات حقوقهم⁽⁷⁾.

أما فيما يخص الأعمال التجارية فقد أصبح الإشهار من سماتها، فعلاوة على وجود سجلات خاصة لقيد التجار والشركات التجارية لغرض إشهارها، فقد أصبح الإشهار من الوسائل التي يقوم بها الصناع والتجار للإعلان عن بضائعهم وإنتاجهم، ويكون ذلك بعدة مظاهر فقد يتم عن طريق الإعلان عنها في الصحف والمجلات والمعلقات في الشوارع والميادين، أو يتم عن طريق وسائل الإعلام المرئية والمسموعة وداخل دور الخيالة.

وبصورة عامة فمجالات الإشهار كثيرة ومتعددة في هذا العصر وأهدافها واسعة غير محصورة في نطاق معين، فقد يكون هدف الإشهار العلم بالشيء أو الدعاية له بغرض تسويقه، أو للإرشاد في المجال الصحي والاجتماعي، أو للثقافة والتعليم والتربية، كما يكون للتحذير أيضاً مثل نشر القوانين واللوائح في الجريدة الرسمية حتى يتم العلم بها من قبل الكافة لما في مخالفتها من جزاء، وقد دخل الإشهار في كل مجالات عصرنا الحالي حتى ليصح أن يطلق عليه عصر الإشهار.

(7) في هذا المجال مثلاً: أصدر المشرع الليبي القانون رقم 9 لسنة 1986 بإصدار قانون حماية حق المؤلف، والقانون رقم 40 لسنة 1956، العلامات التجارية، وقانون براءات الاختراع والرسوم والنماذج الصناعية رقم 8 لسنة 1959، والقانون رقم 7 لسنة 1984 بشأن إيداع المصنفات التي تعد للنشر.

أُسُسُ التَّقْوِيمِ لِبَحْثِ الْمَجَلَّةِ

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوم متخصص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

- 1 - موافقة للنشر بدون ملاحظات.
- 2 - موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.
- 3 - رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سليداً من ملاحظات المقوم، وله رفض الملاحظات برد علمي آخر يخفض فيه ردود ذلك المقوم ويوضح مواطن الزلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأياً في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة⁽¹⁾.

مع ملاحظة أن المقوم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإنا لنعمل - مع ذلك - أن يلتزم المقومون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقلمة لهم، كما نرجو من الكتاب أن يعتبروا ما يجدلونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(1) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



**BULLETIN OF
THE FACULTY OF**

The Islamic Call

FOURTEENTH YEAR

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel : 4800167

1 Libyan Dinar or equivalent

معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

● تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية ، أو تلك التي تتناول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين .

● تشدد المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف « السبعة » التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي : -

- أما شيء لم يسبق إليه فيخترعه .
- أو شيء ناقص يتمه .
- أو شيء مستغلق يشرحه .
- أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه .
- أو شيء متفرق يجمعه .
- أو شيء مختلط يرتبه .
- أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه .

● تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية .

● يمكن تقديم الانتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصاً له بالعربية .

● تكبر المجلة الجهود المبذولة في الانتاج العلمي وتقوّمه على أساسها .

● تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمانة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي

● لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر .

● تدفع للكاتب مكافأة عن انتاجه حال اعتماده نهائياً للنشر من قبل لجنة التقييم والتصحيح .

● تدعو المجلة كل الكتاب والباحثين داخل الجماهيرية وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون على تقدير واعتزاز .

« هيئة التحرير »

Bibliotheca Alexandrina



0799712